الجامعة الأميركية في بيروت

ملامح الأدب العربي في قصور البويهيّين

إعداد
بلال وليد الأرفه لي

رسالة
مقدّمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة أستاذ في الآداب
(الماجستير)
إلى دائرة اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى
في كلية العلوم والآداب
في الجامعة الأميركية في بيروت

بيروت، لبنان
حزيران 2003

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

ASPECTS OF ARABIC LITERATURE IN THE COURTS OF THE BUYIDS

by
BILAL WALID ORFALI

A thesis
submitted in partial fulfillment of the requirements
for the degree of Master of Arts
to the Department of Arabic and Near Eastern Languages
of the faculty of Arts and Sciences
at the American University of Beirut

Beirut, Lebanon
June 2003

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

ASPECTS OF ARABIC LITERATURE IN THE COURTS OF THE BUYIDS

by

BILAL WALID ORFALI

Approved by:

Dr. Vahid Behmardi, Assistant Professor — Advisor
Arabic and Near Eastern Languages

Dr. Peter Heath, Professor — Member of Committee
Arabic and Near Eastern Languages

Dr. Sami Makarem, Professor — Member of Committee
Arabic and Near Eastern Languages

Date of thesis defense: June 9, 2003

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT

THESIS RELEASE FORM

I, Bilal Walid Orfali

☐ authorize the American University of Beirut to apply copies of my thesis to libraries or individuals upon request.

☑ do not authorize the American University of Beirut to apply copies of my thesis to libraries or individuals for a period of two years starting with the date of the thesis defense.

Bilal Orfali
Signature

6/20/2003
Date

شكـــــر

أودّ أن أشكر كل من شجّعني على إنهاء هذه الأطروحة. أشكر أساتذتي في الدّائرة العربيّة وأخصّ بالذّكر الأستاذ الدكتور وحيد بهمردي الذي تجاوز دور الإشراف إلى التّشجيع والمتابعة، كما فتح مكتبته أمامي ممّا ساعدني كثيرًا أثناء البحث والدّراسة. كما أشكر كلّ الزملاء في الدائرة العربيّة الذين كان لنقاشي معهم في مادّة الأطروحة دورٌ كبير في تطويرها.

أخيرًا وليس آخرًا يبقى الشّكر الأكبر لأسرتي وأخي إبراهيم الذين دعموني، وما زالوا، بكلّ محبّة، فإليهم امتناني العميق ووفائي الدّائم.

مستخلص لأطروحة

بلال الأرفه لي   لماجستير في الآداب
الاختصاص: اللغة العربية وآدابها

العنوان: ملامح الأدب العربي في قصور البويهيّين

تعالج هذه الأطروحة ملامح الأدب العربي في قصور البويهيّين في إطار الوضع السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ الّذي ترعرع فيه، فتبحث في تأثير هذه العوامل في الأدب، إلى جانب ظاهرة توظيف الأدب لخدمة أغراض القصر الحاكم أكثر من الحُكْم نفسه.

تنقسم الأطروحة إلى خمسة فصول؛ الأوّل مدخلٌ تاريخيٌّ سياسيّ يهدف إلى عرض جذور البويهيّين وأدوار دولتهم طبقًا لنظريّة ابن خلدون في نشوء الدّول وزوالها.

أمّا الفصل الثّاني، فيعالج قصور البويهيّين في أبعادها الحضاريّة، من ذلك الأجواء المذهبيّة في القصر ودور الأقلّيّات الدّينيّة في الحياة الثّقافيّة، إضافةً إلى السّمة القوميّة الفارسيّة للبويهيّين الّتي تلازمت مع ارتباطهم الوثيق بالعربيّة.

الفصل الثّالث يتناول قضيّة وصول أعلام الأدب والشّعر إلى القصور البويهيّة وطريقة عيشهم فيها، وذلك من خلال التّركيز على قصور الأمراء والوزراء البويهيّين الرئيسة، هذا مع الإشارة إلى الطّابع العامّ لكلٍ من تلك القصور، ومدى ارتباطها بشخصيّة صاحبها. كما يبحث هذا الفصل العلاقة الّتي كانت تربط زوّار القصور الأدباء، فيما بينهم، من جهة، وبينهم وبين أصحابها، من جهةٍ أخرى، إضافةً إلى العلاقة الأدبيّة التي كانت قائمة بين أصحاب هذه القصور.

يركّز الفصل الرّابع على أهمّ مدرستين أدبيّتين كانتا مرتبطتين بالقصر البويهيّ، وهما مدرستا ابن فارس وابن العميد، فيوجز خصائصهما ويعرض أثرهما على أعلام الأدب في عصر البويهيّين والعصور اللاحقة.

أخيرًا، يقارن الفصل الخامس بين الأدب في قصور البويهيّين، من ناحية، وقصور الحمدانيّين، من ناحيةٍ أخرى، فيحاول تقديم تحليلٍ لظاهرة غلبة الشّعر على قصور الحمدانيّين العرب، وغلبة النّثر على قصور البويهيّين الفرس، كما يحاول عرض الأسباب المحتملة لهذه الظّاهرة الأدبيّة في ذلك العصر. ويخلص هذا الفصل إلى الحديث عن الفوارق بين الأدب في الحَضَرات الفارسيّة، من جهة، والأدب في البادية العربيّة، من جهةٍ أخرى، فاتّخذ المتنبّي مثالاً يعكس شعرُه الحَضَرتين والحضارتين، بحيث يبيّن ما نظمه في حلب وشيراز مدى تكيّف الأدب مع الدّولة الإقليميّة حتّى يعكس سمات القصر الحاكم، والمتمثّل بصاحبه، في الأدب.

إنّ التّرابط بين القصر والأدب والنّهضة الذي تدرسه الأطروحة، حملنا على الاستخلاص أنّ السّبب الرئيس لبداية الانحطاط الأدبي كان بالدّرجة الأولى غياب تمويل السّلطة ورعايتها؛ وبالدّرجة الثّانية صعوبة التّجديد في الأدب العربي، الّذي يعود بدوره إلى سيطرة بعض خصائص المدارس الأدبيّة المرتبطة بالقصر البويهي على خصائصها الأخرى، خاصّةً جانب الأصوليّة اللّغويّة في مدرسة ابن فارس والاهتمام بالمبنى في مدرسة ابن العميد.

AN ABSTRACT OF THE THESIS OF

Bilal Walid Orfali for Master of Arts
Major: Arabic Language and Literature

Title: Aspects of Arabic Literature in the Courts of the Buyids

This thesis approaches the aspects of Arabic literature in the courts of the Buyids in a political, social and economic frameeork. It studies the impact of these factors in literature, inaddition to the phenomenon of employing literature to serve the interests of the ruler of the court rather than the rule itself.

The thesis is divided into five chapters. The first is a histo-political introduction which presents the ancestral roots of the Buyids and the successive phases of their reign.

The second chapter tackles the cultural dimensions of the Buyid courts, such as the different doctrines, the role of the minorities in the cultural life, and the Persian national mark which co-existed with the Buyids close affiliation to Arab nationalism.

The third chapter discusses the advent of the major literary figures to the Buyid courts and their ways of life there. It studies the relationships of the literary figures who visited these courts, amongst themselves, on one hand, and with the lords of the courts on the other, in addition to the literary connections which existed among the lords of the courts themselves.

The fourth chapter focuses on the two major literary schools correlated with the Buyid court: the school of Ibn Fāris and the school of Ibn al-ʾAmīd. It summarizes their major literary major features and displays their impact on the literary figures of the Buyid era and the succeeding eras.

Finally, the fifth chapter compares between literature in the Buyid courts on one hand and in the Ḥamdānid courts on the other, in an attempt to analyze the prevalence of poetry in the Arab Ḥamdānid courts as opposed to the prevalence of prose in the courts of the Persian Buyids. Here we discuss the differences between literature in the Persian courts on one hand and in the Arab desert on the other by taking al-Mutanabbī as an example because his poetry reflects the two courts and the two cultures.

المحتويات

صفحة

الملحق

الفصل الأوّل

المقدّمـــة

تبحث هذه الدّراسة ملامحَ الأدب العربي في قصور البويهيّين إبّان القرن الرّابع الهجري. إذ أنّ موقف الدّولة المشجّع لنموّ الأدب، وموقف الشّعب المتلقّي لذلك التّشجيع والرّافض لبعض الظّروف الاجتماعيّة والسّياسيّة، أنتجا نوعين من الأدب، كان كلّ واحدٍ منهما يلبّي حاجةً فكريّة وثقافيّة وسياسيّة واجتماعيّة في الإطار الّذي انبثق منه وينتمي إليه: أولهما أدبٌ يصدر عن أبناء الشّعب فيصوّر حالهم وسخطهم ونقمتهم وميولهم وتجاربهم. من ذلك أدب الزّهد والتّصوّف والكدية، إلى جانب الأدب السّياسيّ في أبعاده الاجتماعيّة. أمّا الثّاني فأدبٌ رسميّ يصدر عن قصر الملك أو الوزير، فيمتدح الملوك والوزراء ورجال الدّولة، أو قد ينمو ضمن رعايتهم المباشرة وغير المباشرة، وهذا بالتّحديد ما اصطلحنا على تسميته في هذه الدّراسة بـــ "أدب القصر"، والّذي تمثّل في أدبين تقليديّين هما: الرسائل الدّيوانيّة وشعر المديح، دون أن ننسى، بالطّبع، الدّراسات

النّقديّة واللّغويّة التي نشأت في ظلّ القصور. مثل هذا الأدب كان موجّهًا، إلى "نخبة" المجتمع، وهو لذلك يتمتّع بإمكانيّات التّدوين والحفظ أكثر من النّوع الأوّل.

يبدو أنّ الأدب في قصور الدّولة البويهيّة، خاصّةً المنثور منه، هو الّذي أطفى هويّته الخاصّة على الأدب العربي في العصور الّتي تلت عصر البويهيّين، مع أنّ هؤلاء أنفسهم لم يكونوا من العرب. ورغم أهمّيّة هذه الظّاهرة، فإنّ الدّراسات العربيّة الحديثة المهتمّة بفترة حكم هذه الدّويلة قليلة نسبيًّا مقارنةً بما حظيت به غيرها من الدّويلات الّتي تفرّعت عن الدولة العبّاسيّة من دراساتٍ وبحوث. قد يعود السّبب في ذلك إلى أنّ المهتمّين بالأدب العربي قد ركّزوا دراساتهم على الدّويلات العربيّة، كالحمدانيّة والفاطميّة، بينما ركّز المهتمّون بالأدب الفارسيّ على الدّويلات الّتي شهدت ازدهار أدبهم، فلم تلقَ الدولة البويهيّة الاهتمام الّذي تستحقّه من قِبَلِهم.

أمّا فيما يخصّ المصادر القديمة التي اهتمّت بالدّولة البويهيّة، فالكتاب الوحيد في هذا الباب هو الّذي ألّفه أبو إسحق الصّابي بطلب من عضد الدّولة البويهيّ تحت اسم

التّاجي في أخبار الدّولة الدّيلميّة أو في *أخبار بني بويه*؛[1] واللافت أنّ هذا الكتاب اليتيم مفقود. لذلك كان من المحتّم لدراسة فترة الحكم البويهيّة العودة إلى كتب التّاريخ العام، والّتي تحصر اهتمامها بالنّواحي السياسيّة والعسكريّة وبالأشخاص الّذين قاموا بدورٍ في ذلك، وبدرجةٍ أقّل بالحياة الاجتماعيّة وشيءٍ من الأوضاع الاقتصاديّة، ولذلك كانت البقعة الجغرافيّة في تلك الكتب التّاريخيّة تقتصر على الأقاليم الّتي كانت تشهد اضطرابات سياسيّة وعسكريّة. من هنا اهتمّت معظم الدّراسات الحديثة، العربيّة والأجنبيّة على حدٍّ سواء، بالنّواحي السياسيّة والعسكريّة والإداريّة وأحيانًا الاقتصاديّة، ولم تركّز على النّواحي الأدبيّة في نطاق القصور البويهيّة إلاّ لمامًا.

من جهةٍ أخرى، نلحظ وفرةً في كتب تراجم الأدباء ونتاجهم الأدبي الّتي تعود إلى الحقبة التي تتناولها هذه الدّراسة، أهمّها *يتيمة الدّهر* للثّعالبي ومعجم *الأدباء* لياقوت الحموي. أدّت هذه الظّاهرة إلى تكاثر الدّراسات الحديثة الّتي تتناول أعلام الأدب، نثرًا

---

[1] انظر شمس الدّين أحمد بن محمّد ابن خلّكان، *وفيات الأعيان*، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1975)، 25/1، 51/4؛ أبو منصور الثّعالبي، *يتيمة الدّهر في محاسن أهل العصر*، شرح وتحقيق مفيد قميحة (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2002)، 192/2؛ شمس الدّين الذّهبي، سير *أعلام النّبلاء*، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمّد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1983)، 251/16.

وشعرًا، وكثيرٌ منهم عاش في كنف القصور البويهيّة. لكن تُعالج هذه الدّراسات الأديبَ أو الشّاعرَ، في معظم الأحيان، بمعزلٍ عن إطار الدّولة التي رعته، وذلك قد يعود إلى أنّ هؤلاء الأدباء لم يستقرّوا في مكانٍ واحدٍ من أرجاء الدّولة العبّاسيّة. وهكذا، ركّزت هذه الدّراسات على الأدب في إطار الزّمان، وليس في إطار المكان الذي نشأ فيه، وهذا يتّفق مع طريقة درس الأدب الشائعة حاليًّا، والتي تقوم على الأدوار التّاريخيّة الزّمانيّة المتتالية، بدل أن تكون قائمةً على تقاسيم الأقاليم الّتي تأخذ بعين الاعتبار دور الدّولة الإقليميّة وأثرها في الأدب؛ وبالتّالي لا تُلحَظ العوامل السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الّتي أعطت هذا الأدب شكلَه ومضمونَه. وإذا ما اتّفق أن عالجت هذه الدّراساتُ الحديثة الأدبَ ضمن حدود قصرٍ معيّن، فإنّها تركّز، في الأغلب، على القصر الحمدانيّ وتغفل القصر البويهيّ، نظيره، للأسباب السّابقة الذّكر.

تعالج الدّراسة الّتي نقدّمها هنا الأدب في إطار الوضع السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ الّذي ترعرع فيه، فتبحث في تأثير هذه العوامل في الأدب، إلى جانب ظاهرة توظيف الأدب لخدمة أغراض القصر الحاكم أكثر من الحُكْم نفسه. ولذلك كان جلّ البحث يتناول الحياة الثّقافيّة في القصور البويهيّة، وقد يكون الأبرز في تلك النّهضة الثّقافيّة نشأة

المدارس الأدبيّة الّتي ترعرعت في ظلال القصور. لقد فصّلت دراسة كرايمر - *Humanism in the Renaissance of Islam* - المدارس والحلقات الفلسفيّة والفقهيّة والكلاميّة الّتي ظهرت في تلك الفترة، غير أنّ دراسة كرايمر - وقد تكون الأهم عن الدّولة البويهيّة بين الدّراسات الحديثة - لم تتطرّق إلى الحديث عن المدارس الأدبيّة، رغم أنّها ساهمت في بلوغ الحضارة الإسلاميّة عصرها الذّهبي، تمامًا مثلما ساهمت المدارس الفلسفيّة والكلاميّة والفقهيّة في ذلك التّطوّر الحضاري، ولذلك تركّز هذه الدّراسة على تلك النّاحية من الحضارة البويهيّة، لعلّها تملأ الفراغ الّذي تركته الدّراسات الحديثة في هذا المجال.

أمّا بالنّسبة لمنهج البحث، فقد ارتأينا أن ندرس ملامح الأدب بعد تقصّي العوامل الّتي أحاطت به وأثّرت فيه. لذلك كان من الضّروريّ وضع هذه العوامل في إطارها التّاريخيّ المحدّد. وبعدها تمّ عرض صورةٍ للقصور البويهيّة ومجالسها الّتي حفلت بالأدب، ثمّ تتبُّع الظواهر الأدبيّة البارزة فيها.

بتفصيلٍ أكثر، تنقسم هذه الدّراسة إلى خمسة فصول؛ الأوّل مدخلٌ تاريخيٌّ سياسيّ يهدف إلى عرض جذور البويهيّين وأدوار دولتهم طبقًا لنظريّة ابن خلدون في نشوء الدّول وزوالها؛ فمن إمساكهم بأزمّة السّلطة وسيطرتهم على بغداد، إلى عصرهم الذّهبي وبداية

النّزاع بين حكّامهم، حتّى فترة انحطاطهم ثمّ زوال سلطانهم. أمّا الفصل الثّاني، فيعالج قصور البويهيّين في أبعادها الحضاريّة، من ذلك الأجواء المذهبيّة في القصر ودور الأقلّيّات الدّينيّة في الحياة الثّقافيّة، إضافةً إلى السّمة القوميّة الفارسيّة للبويهيّين الّتي تلازمت مع ارتباطهم الوثيق بالعربيّة. أمّا الفصل الثّالث، فيتناول قضيّة وصول أعلام الأدب والشّعر إلى القصور البويهيّة وطريقة عيشهم فيها، وذلك من خلال التّركيز على قصور الأمراء والوزراء البويهيّين الرئيسة، هذا مع الإشارة إلى الطّابع العامّ لكلٍ من تلك القصور، ومدى ارتباطها بشخصيّة صاحبها. كما يبحث هذا الفصل العلاقة الّتي كانت تربط زوّار القصور الأدباء، فيما بينهم، من جهة، وبينهم وبين أصحابها، من جهةٍ أخرى، إضافةً إلى العلاقة الأدبيّة التي كانت قائمة بين أصحاب هذه القصور. ويركّز الفصل الرّابع على أهمّ مدرستين أدبيّتين كانتا مرتبطتين بالقصر البويهيّ، وهما مدرستا ابن فارس وابن العميد، فيوجز خصائصهما ويعرض أثرهما على أهمّ أعلام الأدب. وأخيرًا، يقارن الفصل الخامس بين الأدب في قصور البويهيّين، من ناحية، وقصور الحمدانيّين، من ناحيةٍ أخرى، فيحاول تقديم تحليلٍ لظاهرة غلبة الشّعر على قصور الحمدانيّين العرب، وغلبة النّثر على قصور البويهيّين الفرس، كما يحاول عرض الأسباب المحتملة لهذه

الظّاهرة الأدبيّة في ذلك العصر. ويخلص هذا الفصل إلى الحديث عن الفوارق بين الأدب في الحَضَرات الفارسيّة، من جهة، والأدب في البادية العربيّة، من جهةٍ أخرى، فاتّخذ المتنبّي مثالاً يعكس شعرُه الحَضْرتين والحضارتين، بحيث يبيّن ما نظمه في حلب وشيراز مدى تكيّف الأدب مع الدّولة الإقليميّة حتّى يعكس سمات القصر الحاكم، والمتمثّل بصاحبه، في الأدب.

قد يطرح الباحث في الأدب العربي أسئلةً تحاول الفصول التّالية تقديم أجوبةٍ عنها، أو قد تفتح الباب لمناقشتها في دراساتٍ أخرى؛ منها: كيف استطاعت المدارس الأدبيّة الّتي نمت في ظلال القصور البويهيّة أن توفّق بين الأصوليّة اللّغويّة والتّجديد الأدبي؟ ولماذا غلب النّثر على آداب هذه القصور؟ وما هو سبب سيطرة منهاج هذه المدارس الأدبيّة على النّثر في العصور اللاحقة حتّى القرن الأوّل من عصر النّهضة العربيّة؟ ولماذا تحوّلت قرائح الفرس من النّثر العربي إلى الشّعر الفارسيّ؟ وإلى أيّ مدًى تتمكّن دراسة الشّعراء والأدباء، إذا وُضعوا في إطار تقاسيم الأقاليم الإسلاميّة في العصور القديمة، أن تسهم في إسداء فهمٍ أعمق للأدب العربيّ القديم بشكلٍ عام؟ وغيرها من الأسئلة الّتي قد تتبادر لذهن قارىء هذه الدّراسة؛ فإذا وُجد الجواب، فقد حصل المراد،

وإن لم يجده القارىء، كان هذا دليلاً على أنّ دراسة الأدب العربيّ في ظلّ البويهيّين ما زالت تحبو في نعومة أظفارها.

الفصل الثّاني
الإطار التّاريخي والسّياسيّ للدراسة

حكم البويهيّون العراق وغرب إيران إثر تفكّك الخلافة العبّاسيّة إلى دويلات شبه مستقلّة. ففي حدود سنة 935/324، وقبل عقد من دخول البويهيّين بغداد، كان العراق تحت سيطرة أمير الأمراء ابن رائق، الذي جَرَّدَ الخليفةَ العبّاسيّ من أيّ سلطة فعليّة. في الوقت ذاته كان البويهيّون أتمّوا إحكام سيطرتهم على إقليم فارس والريّ وأصفهان وبلاد الجبل. أمّا كرمان، فكانت تحت سيطرة محمد بن إلياس، وخوزستان في يد البريدي. وفي المغرب كانت الأندلس في يد عبد الرحمن الأموي، أمّا الحمدانيّون فقد حكموا الموصل وديار ربيعة وديار بكر وديار مضر، وصارت مصر والشام في يد محمد بن طغج الإخشيدي، والمغرب وإفريقية تحت حكم الفاطميّين. وفي شمال شرقي الدّولة العبّاسيّة كانت خراسان تحت حكم السّامانيّين، وفي بلاد العرب أضحت اليمامة والبحرين في يد

أبي طاهر القرمطي، وأخيرًا تسلّم الدّيلم حكم طبرستان وجرجان.[1] ورغم تنوّع هذه الدّول وتباينها من حيث الجذور والقوميّة واللّغة، فإنّها شكّلت مجتمعةً ديار الإسلام، وظلّ الخليفة رمزًا لوحدة هذه الدّويلات في ظلّ الخلافة.

أ. جذور البويهيّين الفارسيّة

البويهيّون من الدّيلم، أو الدّيالمة، الذين كانوا يسكنون البلاد الواقعة في الجنوب الغربي من شاطىء بحر الخَزَر.[2] وقد اختلف المؤرخون والجغرافيون العرب في أصل الدّيلم، فقد حاول بعضهم أن يجدوا لهم نسبًا عربيًّا، فذكروا أنّهم من بني ضبّة، وأنّهم هاجروا في البدء إلى أذربيجان بسبب نزاعٍ بينهم وبين جيرانهم من القبائل، ثمّ تفرّقوا بعد ذلك.[3] أمّا أصحاب الرّأي الآخر، فقالوا إنّ الدّيلم جنس متميّز عن غيره، وإنّ مناطقهم

---

[1] انظر أبو الحسن علي الشيباني ابن الأثير، *الكامل في التّاريخ*، تحقيق عبد الوهاب نجّار (القاهرة: الطباعة المنيريّة، 1353هـ)، 230/6.

[2] انظر إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري، *المسالك والممالك*، (القاهرة: 1961)، ص 120. بحر الخزر هو بحر قزوين حسب التّسمية العربيّة الحديثة، انظر الخريطة في الملحق رقم 1.

[3] انظر علي بن الحسين المسعودي، *مروج الذّهب ومعادن الجوهر*، تحقيق عبد الحميد (القاهرة: 1965)، 308/4.

التي سكنوها في الجنوب الغربي من بحر قزوين هي موطنهم الأصلي.[1] ويقول بعضهم إنّ لغتهم تختلف عن غيرها من عربيّة وفارسيّة وأرمنيّة.[2] وهم شعب بدويّ يمتاز بالخشونة والجلد والعجلة وقلّة المبالاة، كما يقول الإصطخري.[3] ويصفهم المقدسي "بأن ليس لهم لباقة ولا علم ولا ديانة، ولهم هيبة ورسوم عجيبة".[4] ويضيف ابن حوقل "بأن ليس عندهم من الدّوابّ ما يستقلّون بها، والغالب على خلقهم النّحافة وخفّة الشّعر والعجلة والطّيش وقلّة المبالاة".[5] وقد جعلت هذه الصّفات من الدّيلم شعبًا مقاتلاً مرتزقة.[6]

أمّا من حيث نسب البويهيّين، فقد اختلف المؤرّخون فيه، إذ يذكر ابن خلّكان أنّ الصّابي قال في كتابه *التّاجي* إنّهم يرجعون في نسبهم إلى بهرام جور بن يزدجرد الملك

---

[1] انظر الإصطخري، ص120؛ المسعودي، 131/1.

[2] انظر أبو القاسم النّصيبي ابن حوقل، *المسالك والممالك* (بيروت: دار الحياة، د.ت)، ص 320؛ المقدسي، ص368.

[3] انظر الإصطخري، ص120.

[4] شمس الدين المقدسي، *أحسن التقاسيم إلى معرفة الأقاليم*، المكتبة الجغرافيّة العربيّة، باعتناء دي خويه (ليدن: 1906)، ص355.

[5] ابن حوقل، ص320.

[6] لمزيدٍ من التفاصيل حول الدّيلم انظر علي أصغر فقهي، *آل بويه وأوضاع زمان ايشان*، (طهران، مطبعة كيلان، د.ت)، صص38-60.

السّاساني،[1] وبعضهم الآخر ينسب بهرام هذا إلى العرب على أنّه بهرام الضحّاك بن الأبيض بن معاوية بن الدّيلم بن ضبّة بن آد.[2] ويرى ابن الأثير أنّ نسبتهم إلى الدّيلم كانت بسبب طول مقامهم ببلادهم.[3] ويرى ابن خلدون رأي مسكويه[4] بنسبتهم إلى يزدجرد بن شهريار، لكنّه يؤكّد أنّ هذه الأنساب موضوعة، ويستبعد أن يكون البويهيّون من غير الدّيلم ثمّ تكون لهم الرّئاسة عليهم، لأنّ الرّئاسة على قومٍ لا تكون في غير أهل بلدهم.[5] أمّا

---

[1] انظر ابن خلكان، 174/1-175؛ ابن الأثير، 230/6؛ محمّد بن علي بن طباطبا ابن الطقطقى، *الفخري في الآداب السلطانية والدّول الإسلاميّة* (بيروت: دار صادر، 1966)، ص277.

[2] انظر أبو الريحان الخوارزمي البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق إدوارد كاخو (د.م، د.ت)، ص60.

[3] انظر ابن الأثير، 230/6؛ ابن الطقطقى، ص277.

[4] يرى مسكويه أنّهم لم يكونوا ذوي مآثر أو ذوي نسب، انظر أبو علي أحمد بن محمّد مسكويه، *تجارب الأمم*، تحقيق هنري فردريك آمدروز (القاهرة: 1914)، 275/5.

[5] انظر عبد الرحمن ابن خلدون، *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر* (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1975)، 826/3.

الأصفهاني، فمع أنّه يجعل للبويهيّين أصلاً ينتهي إلى الملك السّاساني بهرام غور، إلا أنّه يعود ويذكر أنّ عليّ بن بويه كان زعيمًا لإحدى قبائل الدّيلم تسمّى شيرذيل أوندان.[1]

ولم يكن آل بويه معروفين لدى المؤرّخين قبل التّوسّع الدّيلمي، فلا نعرف عن نشأتهم الأولى سوى بعض الإشارات التي وردت في الحكاية التي ينقلها المؤرّخون عن تفسير الحلم الذي رآه والدهم في المنام، والذي فُسِّر على تملّكهم للبلاد.[2] ومن هذه الروايات نستشفّ أنّ أبا شجاع بويه كان حطّابًا أو صيّادًا للسّمك، ويُحكى أنّ أحمد ابنه في شبابه كان يحتطب على رأسه.[3]

---

[1] انظر حمزة بن الحسن الأصفهاني، *تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء*، باعتناء غوتوالد (بطرسبورغ: 1844)، صص241-243.

[2] قال أبو شجاع لمنجّم: "رأيت في منامي كأنّني أبول فخرج من ذكري نار عظيمة استطالت وعلت حتّى كادت تبلغ السماء، ثمّ انفجرت فصارت ثلاث شعب، وتولّد من تلك الشعب عدّة شعب فأضاءت الدنيا بتلك النيران، ورأيت البلاد والعباد خاضعين لتلك النيران، ...فقال المنجّم: اعلم أنّه يكون لك ثلاثة أولاد يملكون الأرض ومن عليها ويعلو ذكرهم في الآفاق كما علت تلك النار، ويولد لهم جماعة من الملوك بقدر ما رأيت من تلك الشّعب"، ابن الأثير، 6/230-231، وهناك رواية شبيهة في عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992)، 13/339-340.

[3] انظر المصدر نفسه، 13/341.

دخل أولاد أبي شجاع بويه، علي وحسن وأحمد، في خدمة قواد الدّيلم جنودًا مرتزقة لتأمين معيشتهم. وبدأوا في خدمة إحدى قيادات الدّيلم، ماكان بن كاكي، ولا شكّ أنّهم استطاعوا في فترةٍ قصيرةٍ أن يصلوا إلى مراكز هامّة في جيش ماكان لخبرتهم القتاليّة، ثمّ ما لبثوا أن فارقوه بعد أن ضعف أمره لخدمة قائد ديلمي آخر هو مرداويج بن زيار الذي خرج على أسفار بن شيرويه، واستولى على جرجان وطبرستان وقزوين وزنجان وقم والكرج وأسّس الدّولة الزّياريّة.[1]

يمكن قسمة فترة الحكم البويهيّة التي امتدّت قرنًا وعقدًا من الزمن إلى ثلاثة أدوار تحاكي نظريّة ابن خلدون في نشوء الدّول وزوالها.

- دور النّشوء وتثبيت الحكم (320-366/932-977)
- دور العصر الذّهبيّ وبداية الانحطاط (366-403/977-1012)؛
- دور الانحطاط وزوال السّلطان (403-447/1012-1055).

---

[1] انظر مسكويه، 275/5.

ب. وصول البويهيّون إلى السّلطة وسيطرتهم على بغداد (دور النّشوء وتثبيت الحكم)

بدأت سلطة البويهيّين الفعليّة عندما قلّد مرداويج بن زيار علي بن بابويه ناحية الكرج سنة 932/320،[1] كما ولّى بقيّة القوّاد الذين انحازوا إليه من جيش ماكان، ثمّ ندم على ذلك فأمر أخاه وشمكير– وكان في الريّ – أن يمنع هؤلاء القوّاد من المسير إلى أعمالهم، ولكنّ عليًّا خرج من الريّ قبل أن يعلم وشمكير بهذا الأمر، وذلك بتدبيرٍ من الوزير الحسين بن محمد الملقب بالعميد.[2] ولمّا وصل بلاد الكرج أحسن معاملة سكّانها وكسب محبّة القوّاد بالمال، فأطاعوه.[3] عندئذٍ قصد أصبهان فاستولى عليها ثمّ بقي هو ووشمكير يتنازعان أصبهان وهمذان وقم وقاشان وكرج والرّي وغيرها، حتى تمّ للحسن بن بويه الاستيلاء على جميعها بعد حروبٍ طويلة.[4]

---

[1] انظر ابن الأثير، 231/6.

[2] انظر مسكويه، 277/5–279؛ ابن الأثير، 231/6–232.

[3] انظر المصدر نفسه، 232/6–233.

[4] انظر المصدر نفسه، 272/6، 288.

سيّر علي أخاه الأصغر أحمد إلى الأهواز، فاستولى عليها ثمّ سار إلى واسط التي استطاع احتلالها. ومنها سار إلى بغداد بعد أن كاتبه الخليفة المتّقي،[1] فلقيه ابن شيرزاد والأتراك وتغلّب عليهم. احتلّ أحمد بغداد عام **946/334**، وكان الخليفة يومئذٍ المستكفي بالله الذي قابله واحتفى به وخلع عليه لقب معزّ الدّولة، وعلى أخيه الأكبر – علي – لقب عماد الدّولة، وعلى أخيه الثاني – الحسن – لقب ركن الدّولة.[2] بعد اثني عشر يومًا من دخول معزّ الدّولة بغداد، خلع المستكفي وعيّن ابنه المطيع لله مكانه.[3] وبدخول معزّ الدّولة بغداد خضعت الخلافة العبّاسيّة السّنيّة للسّيطرة البويهيّة الشّيعيّة، ولم يبق للخليفة سوى اللّقب والخطبة، حتى هذه الأخيرة شاركوه فيها كما شاركوه في العديد من رسوم الخلافة التي كانت حكرًا على الخلفاء. ومن الملاحظ أنّ البويهيّين لم يتّخذوا بغداد مقرًّا، إذ أنّ

---

[1] انظر المصدر نفسه، 263/6.

[2] انظر مسكويه، 84/6–85؛ ابن الأثير، 314/6.

[3] انظر تفصيل القصّة في مسكويه، 86/6–87؛ ابن الأثير، 314/6–315.

معزّ الدّولة غادرها إلى الأهواز، كما لم يتخذها خلفاؤه بعده مقرًّا لهم، وعماد الدّولة لم يزرها قطّ.[1]

وهكذا استقرّ الحكم البويهي في ثلاث دويلات؛ يحكم ركن الدّولة أصفهان والريّ، ويحكم عماد الدّولة إقليم فارس في الجنوب الغربي من إيران، بينما يحكم معزّ الدّولة كرمان والأهواز وبغداد تحت إشراف أخيه الأكبر. لم يكن لعماد الدّولة وريث ولذا خلفه، تبعًا لرغبته، بعد وفاته عام 949/338، ابن ركن الدّولة عضد الدّولة في شيراز تحت إشراف والده،[2] وهكذا انتقلت الإمارة إلى ركن الدّولة.[3] بعد وفاة معزّ الدّولة خلفه

[1] يرى منيمنة أنّ فارس كانت نقطة انطلاق البويهيّين إلى المناطق الأخرى وملاذهم وقت الشدّة. فبات من يملك فارس سينجح في امتلاك بغداد، ولذلك صارت فارس مقرّ الإمارة البويهيّة. انظر منيمنة، ص20.

[2] انظر مسكويه، 120/6؛ ابن الأثير، 332/6.

[3] انظر مسكويه، 120/6؛ ابن الأثير، 332/6.

ابنه عزّ الدّولة بختيار[1] الذي كان على خلافٍ مع عضد الدّولة؛ الأمر الذي أدّى إلى إثارة غضب ركن الدّولة وخوفه على وحدة المملكة.[2]

حكم عضد الدّولة إمارته بسلام مدّة عشرين عامًا، غير أنّ أمر تولّي الإمارة بعد والده كان يشغل باله إلى أن تولّى وزير ركن الدّولة، أبو الفتح ابن العميد، تدبير لقاء بينه وبين والده سنة 976/366. سمّى بعده ركنُ الدّولة عضدَ الدّولة خلفًا له في الإمارة شرط أن تعود الريّ إلى أخيه فخر الدّولة وتعود همذان إلى الابن الثالث مؤيّد الدّولة، في حين يعترف هذان الاثنان بعضد الدّولة أميرًا.[3]

ج. عصر البويهيّين الذّهبيّ وبداية النّزاع بين حكّامهم

يبدأ ما يُعرف بعصر البويهيّين الذّهبيّ بتولي عضد الدّولة الإمارة سنة 366/ 977. رفض عزّ الدّولة الاعتراف بعضد الدّولة أميرًا نظرًا للخلافات السّابقة بينهما،

---

[1] انظر المصدر نفسه، 7/21-22.

[2] انظر مسكويه، 6/350-351؛ ابن الأثير، 7/59-60.

[3] انظر المصدر نفسه، 7/80.

فزحف إليه عضد الدّولة بجيشه وتواجها في خوزستان حيث دخل منها عضد الدّولة بغداد وتراجع عزّ الدّولة إلى واسط.[1] وعندما حاول المواجهة مرّةً ثانيةً، أُخذ أسيرًا وقُتِل.[2] سيطر بعدها عضد الدّولة على المملكة بأكملها، وكان قد وسّع ملكه باستيلائه على ملك بني حمدان[3] وديار بكر[4] وديار مضر[5] وديار بني شيبان[6] إضافةً إلى استيلائه على بلاد أخيه فخر الدّولة بعد أن علم بتعاونه مع بختيار.[7] حكم عضد الدّولة فارس والعراق والجزيرة حكمًا مباشرًا، وتولّى مؤيّد الدّولة أخوه أصفهان وهمدان والرّي وطبرستان وجرجان، وتولّى كرمان ابنه الأكبر شرف الدّولة، في حين تولّى عمان وخوزستان ابنه الآخر صمصام الدّولة. وهكذا حافظ عضد الدّولة على وحدة المملكة التي ورثها من أبيه ركن الدّولة. ساعدت هذه الوحدة الداخليّة للمملكة الأميرين ووزرائهما على الاهتمام

---

[1] انظر مسكويه، 6/370-372؛ ابن الأثير، 7/81.

[2] انظر مسكويه، 6/380-383؛ 7/92.

[3]-[4] انظر ابن الأثير، 7/92-96.

[5] انظر ابن الأثير، 7/92-96.

[6] انظر مسكويه، 6/398؛ ابن الأثير، 7/99.

[7] انظر المصدر نفسه، 7/101.

بالشّؤون الاجتماعيّة والتجاريّة والثّقافية ممّا أدّى لبلوغ الدّولة إلى ما يمكن تسميته بعصرها الذّهبيّ.

توفّي عضد الدّولة عام 982/372 من غير أن يسمّي أميرًا للمملكة يخلفه.[1] وبعد فترةٍ قصيرةٍ من وفاته توفّي أخوه مؤيّد الدّولة من غير أن يسمّي كذلك خليفةً،[2] فقام وزيره الصّاحب بن عباد بدورٍ هامّ في وصول أخيه فخر الدّولة إلى الحكم.[3] عندئذٍ أعلن صمصام الدّولة نفسه أميرًا بعد والده،[4] غير أنّ أخاه الأكبر – شرف الدّولة – طالب بالإمارة وانطلق من كرمان غازيًا إقليم فارس قبل أن يستولي عليه.[5] استمرّ النّزاع بين أولاد عضد الدّولة على الإمارة، فكان ذلك إيذانًا بضياع ما حاول عضد الدّولة الحفاظ عليه من وحدة، وبالتّالي آل الأمر إلى سقوط الدّولة البويهيّة.

---

[1] انظر ظهير الدّين الروذراوري، *ذيل كتاب تجارب الأمم*، تحقيق هنري فردريك آمدروز (القاهرة: 1914)، ص75؛ ابن الأثير، 113/7.

[2] انظر المصدر نفسه، 117/7.

[3] انظر الروذراوري، ص93–94؛ ابن الأثير، 117/7.

[4] انظر الروذراوري، ص77–78؛ ابن الأثير، 115/7.

[5] انظر الروذراوري، ص79؛ ابن الأثير، 115/7.

تولّى صمصام الدّولة العراق بينما تولّى ولدا عضد الدّولة تاج الدّولة وضياء الدّولة خوزستان والبصرة، حيث استقرّا بعدما كان شرف الدّولة قد غزا إقليم فارس.[1] أمّا هذا الأخير، فقد كان يحارب على جبهتين: واحدة ضدّ فخر الدّولة والأخرى ضدّ الولايات المنافسة معلنًا لنفسه الإمارة. وفي عام 985/375 احتلّ شرف الدّولة خوزستان والبصرة بعدما طرد أميريها إلى الريّ.[2] وفي العام نفسه وقّع صمصام الدّولة معاهدة صلح مع شرف الدّولة، معترفًا لهذا الأخير بالإمارة.[3] في العام التّالي اعتقل شرفُ الدّولة صمصامَ الدّولة[4] وسمل عينيه[5]. بقي لشرف الدّولة منافسٌ هو فخر الدّولة، فتفرّغ له بعد هذه الأحداث، غير أنّ الموت لم يمهل الأوّل عام 988/379.[6]

[1] انظر الروذراوري، 79–80؛ ابن الأثير، 115/7.

[2] انظر المصدر نفسه، 127/7.

[3] انظر المصدر نفسه، 128/7.

[4] انظر الروذراوري، ص134–135؛ ابن الأثير، 130/7.

[5] انظر المصدر نفسه، 138/7.

[6] انظر الروذراوري، 151؛ ابن الأثير، 138/7.

ترك شرف الدّولة وريثين، ولكن ما كان لأيّ واحدٍ منهما تولي الإمارة لصغرهما، لذا تولى الإمارة ابن عضد الدّولة الثالث بهاء الدّولة.[1] غير أنّ هذا الأخير لم يكن قادرًا على إدارة الحكم بمفرده بسبب هرب صمصام الدّولة من محبسه وسيطرته على إقليم فارس وكرمان وخوزستان.[2] عندئذٍ هاجم فخر الدّولة خوزستان بغرض قطع الأوصال بين بغداد وشيراز، غير أنّ محاولته هذه باءت بالفشل.[3]

غزا بهاء الدّولة عام 990/380 أرجان والنوبندجان واحتلّهما،[4] لكنّ صمصام الدّولة عاد وهزمه في خواباذان. فاضطرّ عندها بهاء الدّولة للتّراجع حتّى أرجان، وتمّ الصلح بينهما، على أن يكون لصمصام الدّولة فارس وأرّجان ولبهاء الدّولة خوزستان والعراق.[5] وفي عام 993/383 غزا بهاء الدّولة فارس، غير أنّ صمصام الدّولة وجّه

---

[1] انظر الروذراوري، 151؛ ابن الأثير، 7/138–139.

[2] انظر المصدر نفسه، 7/139، 160.

[3] انظر المصدر نفسه، 7/139–140.

[4] انظر الروذراوري، صص182–183؛ ابن الأثير، 7/139.

[5] انظر الروذراوري، ص184؛ ابن الأثير، 7/145.

إليه جيشًا وانتزع منه خوزستان.[1] كانت هذه المعركة فاتحة سلسلة حروب من الجانبين للاستيلاء على خوزستان.[2] وفي عام 998/388 تحرّك بهاء الدّولة قاصدًا إقليم فارس غير أنّ صمصام الدّولة قُتِلَ على يد أحد أولاد عزّ الدّولة. عندئذٍ استولى بهاء الدّولة على شيراز،[3] ولم يعد له أيّ منافس في الريّ بعد وفاة فخر الدّولة عام 997/387.[4]

كان الولد الأكبر لفخر الدّولة، مجد الدّولة، يقيم في الرّي، بينما كان الأصغر منهما، شمس الدّولة، قد عُيّن حاكمًا على همدان وكرمنشاه،[5] والاثنان اعترفا لبهاء الدّولة بالزّعامة. كانت الدّولة البويهيّة قد أمست في هذه المرحلة أضعف من أن تحمي حدود خورسان، ولذا اضطرت لقبول خسارة طبرستان وجرجان لصالح الزياريّين. في عام 1007/398 سلّمت سيّدة، زوجة فخر الدّولة، الحكم للأمير الكردي جعفر ابن كاكويه

---

[1] انظر الروذراوري، ص253؛ ابن الأثير، 160/7.

[2] انظر الروذراوري، صص264-268؛ ابن الأثير، 170/7، 172.

[3] انظر الروذراوري، صص248-249؛ ابن الأثير، 192/7-193.

[4] انظر المصدر نفسه، 185/7-186.

[5] انظر المصدر نفسه، 189/7.

الذي وسّع نفوذه ليشمل همدان والريّ.[1] ورغم عدم الاستقرار الذي كانت تمرّ به الدّولة البويهيّة بعد موت عضد الدّولة لم تتوقّف إنجازات البويهيّين الحضاريّة على مختلف الأصعدة؛ الأمر الذي حملنا على إدراج بداية عصر الانحطاط السّياسيّ مع العصر الذّهبيّ لاعتبار هذه الفترة الزّمنيّة امتدادًا للفترة السّابقة من حيث الانجازات العلميّة والأدبيّة.

د. فترة انحطاط البويهيّين ثمّ زوال سلطانهم

استطاع بهاء الدّولة تحقيق بعض الوحدة للمملكة بعد فترةٍ من النزاع على الإمارة إلى أن توفي عام **1012/403** في أرّجان.[2] قُبيل وفاته كان بهاء الدّولة قد عيّن ابنه أبا شجاع خليفةً له.[3] انتقل أبو شجاع، الذي اتخذ لقبين: سلطان الدّولة وعزّ الملّة، إلى شيراز لتثبيت حكمه،[4] واستعان في حكمه بأخويه أبي طاهر جلال الدّولة وأبي الفوارس قوام الدّولة؛ فعيّن الأوّل حاكمًا على البصرة، والثّاني حاكمًا على كرمان.[5] في سنة **407/**

---

[1] انظر المصدر نفسه، 239/7.

[2] انظر المصدر نفسه، 268/7؛ ابن الجوزي، 95/15.

[3–4] انظر ابن الأثير، 268/7.

1017–1018 استغلّ قوام الدّولة فرصة زيارة سلطان الدّولة للعراق فغزا فارس من كرمان واحتلّها بمساعدة الغزنويّين، غير أنّ سلطان الدّولة ما لبث أن أعاد فارس إلى ملكه،[1] وكان هذا الحدث إيذانًا بمزيدٍ من الحروب بين أبناء بهاء الدّولة.

كان تأجّجُ الخلاف بين الدّيلم والأتراك قد زاد وضعَ الدّولة سوءًا. لم تكن هذه المشكلة حديثة العهد، إذ أنّ الدّيلم لطالما ارتاحوا للعيش في إقليم فارس منه في بغداد، الأمر الذي حتّم على البويهيّين الاعتماد على الأتراك في حكمهم العراق. كان الأتراك حينئذٍ يطالبون بأخي سلطان الدّولة الأصغر، أبي علي الملقّب بمشرّف الدّولة، أميرًا.[2] بعد مفاوضات بين الطرفين المختلفين تمّ الاتّفاق على أن يحتفظ سلطان الدّولة بالإمارة وحكم شيراز؛ بينما يحكم أخوه مشرّف الدّولة العراق.[3] لم يرض سلطان الدّولة بالنّتيجة، فحاول تغيير الوضع بالقوّة، ففشل في تحقيق ذلك وأُجبِرَ على التخلي عن العراق. عندئذٍ اتخذ مشرّف الدّولة لنفسه لقب شاهنشاه مساويًا نفسه بسلطان الدّولة.[4] في معاهدةٍ أخيرة عام

---

[1] انظر ابن الأثير، 294/7؛ ابن الجوزي، 120/15–121.

[2]–[4] انظر ابن الأثير، 306/7.

1022/413 اتّفق الأخوة الثّلاثة على أن يُطلق لقب شاهنشاه على جميعهم وإسقاط لقب الأمير عنهم،[1] وهكذا سقط هذا المنصب لأوّل مرّة في تاريخ الدّولة البويهيّة.

ظلّ منصب مشرّف الدّولة في بغداد خاضعًا لإرادة القوّات التركيّة التي جاءت به. وحين وفاته عام 1025/416، بعد فترةٍ من موت سلطان الدّولة عام 1024/415،[2] تمّ اختيار أخيه جلال الدّولة عام 1027/418 خليفةً له بدلاً من ابن سلطان الدّولة الأكبر أبي كاليجار[3]، الذي كان مشغولاً بنزاعه مع قوام الدّولة على كرمان.[4] غير أنّ أبا كاليجار، بعد أن تخلّص من قوام الدّولة مسمومًا، قرّر الاستيلاء على بغداد، فبدأ بالبصرة[5] التي ما لبث جلال الدّولة أن استردّها.[6]

---

[1] انظر المصدر نفسه، 311/7.

[2] انظر المصدر نفسه، 317/7.

[3] انظر المصدر نفسه، 329/7.

[4] انظر المصدر نفسه، 328/7.

[5] انظر المصدر نفسه، 332/7–333.

[6] انظر المصدر نفسه، 350/7.

كان بإمكان أبي كاليجار أن يحكم الدّولة بأسرها لو كان حكمه في فارس مستقرّا، إلا أنّه كان يواجه مشاكل مع جيشه وكذلك مع سكّان شيراز. لذا تفرّغ لحكم إيران حيث بدأ التأثير الغزنويّ يتزايد.[1] في هذا الوقت ظهرت قوّة جديدة على السّاحة السّياسيّة هم السّلاجقة الذين اتخذوا خراسان قاعدةً لهم، واستطاعوا القضاء على الدّولة الغزنويّة بعد عدّة معارك.[2]

إثر موت جلال الدّولة عام 1044/435 سيطر أبو كاليجار على بغداد وكذلك على المقاطعات الشرقيّة؛[3] إذ لم ينافسه أحد على ملكه من أبناء جلال الدّولة، خاصّةً وأنّ فناخسرو ابن مجد الدّولة كان منشغلاً بحروبه مع السلاجقة الذين تزايد نفوذهم بعد استيلائهم على كرمان. أمّا أبو كاليجار فقد مات مسمومًا عام 1048/440 عندما كان في طريقه لاسترداد كرمان.[4]

---

[1] انظر المصدر نفسه، 7/335-336، 354.

[2] انظر المصدر نفسه، 7/354، 8/17، 25.

[3] انظر المصدر نفسه، 8/37-38، 40؛ ابن الجوزي، 15/291.

[4] انظر ابن الأثير، 8/46-49.

كانت المملكة في ذلك الوقت قد انقسمت إلى قسمين هما: العراق وإقليم فارس. تولى الحكم في بغداد أبو نصرخسرو الذي لُقّب بالرحيم رغم معارضة الخليفة لهذا اللقب كونه من أسماء الله، بينما تولى الحكم في فارس أبو منصور فولادستان[1] الذي شغل نفسه بنزاعٍ مع بغداد عوضًا عن مواجهة الخطر المحدق بالمملكة من قِبَل السلاجقة. إزاء هذا النزاع استطاع الملك الرحيم ضمّ إقليم فارس إلى العراق مرّة أخرى عام 1051/443،[2] غير أنّ أبا منصور استعان بطغرل بك، الأمير السّلجوقي، لاستعادة بعض المناطق التي خسرها عام 1053/445.[3]

أمّا السّلاجقة، فقد تابعوا توغّلهم في مملكة البويهيّين طوال هذه الفترة (440-1055-1048/447)، ففي سنة 1051/443 استولى طغرل بك على أصفهان وجعلها مقرّه.[4] وفي السّنة التّالية تقدّمت جيوش السّلاجقة في نواحي العراق وأرهبت بغداد.[1] في

[1] انظر ابن الأثير، 8/46-49.

[2] انظر المصدر نفسه، 8/53-54، 66.

[3] انظر المصدر نفسه، 8/58-59.

[4] انظر المصدر نفسه، 8/54.

سنة 1054/446 استولوا على أذربيجان،[2] كما بعث طغرل بك بجيشٍ يقوده أحد أبناء الملك البويهي السّابق أبي كاليجار، الذي التحق بخدمة السّلاجقة، إلى خوزستان واستولى على الأهواز.[3]

في ظلّ هذه الأحداث، غدا الملك الرحيم معزولاً في العراق حيث عادت سلطة الخليفة العبّاسيّ تفوق سلطته،[4] وكان الخليفة يفضّل دخول السّلاجقة السنّة إلى بغداد بدلاً من البويهيّين الشّيعة. دخل طغرل بك بغداد عام 1055/447،[5] وبقي أولاد أبي كاليجار يتنازعون الملك ويواجهون الخطر السّلجوقي إلى أن انتزع أبو منصور الملك من أخيه أبي سعد. الذي قُتل عام 1062/454،[6] وانتهى بذلك حكمٌ اعتُبر عصرًا ذهبيًّا للدولة الإسلاميّة، من نفس المكان الذي انطلق منه.

---

[1]–[3] انظر المصدر نفسه، 8/64–76.

[4] انظر ابن الجوزي، 15/347–350.

[5] انظر ابن الأثير، 8/71؛ ابن الجوزي، 15/348–349.

[6] See H. Bowen, 'The Last Buwayhids', *J.R.A.S.*, Part II, April 1929, p.240.

الفصل الثّالث

قصور البويهيّين من المنظار الحضاري

أ. الأجواء المذهبيّة

الرّأي الغالب في الدّراسات الحديثة أنّ البويهيّين من الشّيعة الزّيديّة، وذلك لانتشار هذا المذهب بين الدّيلم في بدايات طلوع نجم الأسرة البويهيّة.[1] ويطالعنا في المصادر القديمة ما يدعم هذا القول ويناقضه على حدّ سواء. فقد ذُكر، على سبيل المثال، أنّ معزّ الدّولة كان على علاقةٍ وطيدةٍ بعددٍ من علماء الزّيديّة مثل أبي عبد الله الدّاعي وأبي عبد الله البصري الذي تروي المصادر أنّه قد حاور معزّ الدّولة قبل وفاته فيما يتعلّق بالعقيدة وأقنعه، وتاب هذا الأخير على يديه، وكان من نتيجة هذه التّوبة أنّ "تصدّق بأكثر

---

[1] انظر على سبيل المثال: حسن منيمنة، *تاريخ الدّولة البويهيّة السّياس والاقتصادي والاجتماعي والثّقافي – مقاطعة فارس–* (بيروت: الدار الجامعيّة، 1987)، صص88–94، 170، 282؛ J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: Brill, 1986), p.39-40.

ماله وأعتق مماليكه وردّ كثيرًا من المظالم وبكى حتى غشي عليه".[1] وفي مقابل هذه الأخبار نرى أنّ معزّ الدّولة قد دفن في مقابر الشّيعة الإماميّة.[2]

تذكر الدّراسات الحديثة رأيًا بأنّ البويهيّين كانوا من الشّيعة الإماميّة، وإن كان من المحتمل أنّهم كانوا في بداية أمرهم شيعةً زيديّةً، وتضيف أنّ اعتقادهم بالتّشيّع الإمامي مرتبط بمصالحهم السّياسيّة. من هؤلاء كلود كاهن[3] الذي يرى أنّ اعتراف البويهيّين بشرعيّة الخليفة السّنّي في بغداد مرتبط بكونهم من الشّيعة الأماميّة. فلو كانوا من الزيديّين لكان عليهم أن يتركوا الحكم لأحد العلويين، غير أنّ الاعتقاد بغيبة الإمام، كما تقول الشّيعة الإماميّة، يتّفق مع رفضهم لمثل تلك الدّولة الشّيعيّة برئاسة زعيمٍ علوي وابقائهم للخلافة السّنّية مع تجريدها من السّلطة الفعليّة.[4] وكون معزّ الدّولة قد شرع فعلاً بتعيين

---

[1] أبو الفضل محمد بن عبد الملك الهمداني، *تكملة تاريخ الطبري*، تحقيق ألبرت يوسف كنعان (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1985)، ص 234؛ انظر أيضًا ابن الجوزي، 183/14.

[2] انظر ابن الأثير، 22/7، ويرى Kraemer أنّ هذا الأمر قد يكون من اختياره هو أو مبادرةً من ابنه عزّ الدّولة See Kraemer, p.40.

[3] Claude Cahen.

[4] See H. Busse, *Chalif und Grosskönig Die Buyiden im Iraq* (Beirut, 1969), p.418; Cl. Cahen, 'Buwayhids', *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1960-2003), p.1352; Cl Cahen, *L'Islamdes origines au debut de l'Empire Ottoma* (Bordas: 1970), p.178.

حاكمٍ علويٍّ، بدلاً من الخليفة المستكفي كما رأينا، يدعم القول بأنّهم كانوا من الزّيديّة في فترة حكمهم الأولى.[1] ويرى كرايمر أنّ ولاء الدّولة البويهيّة للتشيّع الإمامي شجّع الشّيعة لقبول مناصب إداريّة في الدّولة، وذلك أملاً في إضعاف التّأثير السّنّي في العالم الإسلامي، وربّما القضاء عليه.[2]

يعتقد كرايمر أنّ عضد الدّولة كان شيعيًّا إماميًّا، مستدلاً على ذلك بنقشٍ له بتاريخ 974/363 يذكر فيه الأئمة الاثني عشر مع السّلام عليهم.[3] ويذكر ابن الأثير أنّه جدّد ضريح علي بن أبي طالب في النّجف وكذلك ضريح الحسين بن علي في كربلاء، وهو نفسه دُفِن في جوار ضريح علي بن أبي طالب في النّجف.[4] في مقابل ذلك ذُكر عن عضد الدّولة أنّه منع شيعة قم والكوفة من التّهرّب من أداء صلاة التّراويح التي كانت مختصّة

---

[1] انظر تفصيل القصة في مسكويه، 6/86-87؛ الهمداني، ص182.

[2] See Kraemer, p.41.

[3] See Ibid, p.43.

[4] انظر ابن الأثير، 7/113.

بأهل السنّة.[1] وتُشير المصادر أيضًا إلى أنّ بعض الأمراء البويهيّين كانوا متديّنين فعلاً لدرجة زيارة ضريحي الإمامين علي والحسين مشيًا على الأقدام، وكانوا يسيرون حفاة إليهما من مسافة فرسخٍ.[2] علاوةً على ذلك، فقد وصّى بعضهم بأن يُدفن في هذه الأضرحة الشّيعيّة المقدّسة.[3]

إذا لم يكن من الممكن تحديد مذهب الدّولة البويهيّة على وجه الدقّة فيمكن، عبر استقراء الأحداث التي وَرَد ذكرها في المصادر القديمة، رسم معالم سياستها الدّينيّة؛ إذ يبدو أنّ معزّ الدّولة قد اتبع سياسةً استرضائيّة مع الشّيعة وأهل السّنّة على حدٍّ سواء. وتظهر معالم هذه السّياسة حين وقوع الخلاف بين الجماعتين في بغداد وغيرها.[4] رغم هذه السّياسة الاسترضائيّة التي حافظت على الأمن في مناطق الحكم البويهي، لم يمنع

---

[1] See Kraemer, p.42.

[2] انظر ابن الأثير، 37/8.

[3] انظر المصدر نفسه، 113/7، 268.

[4] انظر ابن الجوزي، 75/14، 84، 109، 118، 126، 140؛ أبو الفداء الحافظ ابن كثير، *البداية والنهاية* (بيروت: مكتبة المعارف، 1966)، 221/11، 224، 230، 232، 234، 236، 240-241.

معزّ الدّولة لعن معاوية من قبل الشّيعة، كما أطلق العنان لممارسة بعض الشّعائر الشّيعيّة علنًا، إذ يبدو أنّ مراسم عاشوراء بدأت في عهده سنة 963/352.[1] وفي العام نفسه جرى الاحتفال بيوم الغدير لأوّل مرّة.[2] استمرّت هذه الاحتفالات من تاريخه طوال عهد معزّ الدّولة وابنه عز الدّولة ممّا أثار غضب أهل السنّة، وخاصّة الحنابلة منهم، ودفعهم إلى مواجهات عنيفة مع الشّيعة في هذين اليومين بالتّحديد.[3] يرى كرايمر أنّ التّأثير الاجتماعي-النّفسي للممارسات الشيعيّة هو ما جعل أهل السنّة يبدأون احتفالاتٍ مماثلة هدفها مقابلة الممارسات السّابقة أو مواجهتها، حيث كانت ممارسة الشّعائر المذهبيّة وسيلةً لإظهار قوّة الطّرف الممارس لها. ففي 18 محرّم، أي بعد مرور ثمانية أيّام على يوم عاشوراء، نظّم أهل السنّة زيارةً لقبر مصعب بن عمير في مَسكَن حيث قتله عبد الملك بن

---

[1] ومن الملاحظ في هذا المجال أنّ من عادات الدّيلم النّواح والنّدب واللّطم الشّديد على أمواتهم وربّما كان هذا سببًا في إذكاء مراسم عاشوراء في عهد البويهيّين، انظر المقدسي، ص369.

[2] انظر الهمداني، صص183، 187؛ ابن الجوزي، 7/15-16؛ ابن الأثير، 7/7، 8/407؛ ابن كثير، 11/243. ويوم الغدير هو اليوم الّذي تمّ فيه بحسب المعتقد الشّيعي تعيين علي خليفةً بعد النبي. ولتفصيل كيفيّة الاحتفال بهذا اليوم انظر مليحة رحمة الله، *الحالة الاجتماعيّة في العراق في القرنين الثّالث والرّابع بعد الهجرة* (بغداد: مطبعة الزهراء، 1970)، ص119-120.

[3] انظر ابن الأثير، 7/12.

مروان، وفي إزاء يوم الغدير، وبعد مرور ثمانية أيّامٍ عليه، احتفلوا بيوم الغار، مذكّرين باليوم الذي كان فيه أبو بكر مع النّبيّ في الغار في أثناء الهجرة إلى المدينة.[1]

هذا التّوتّر بين أهل السّنّة والشّيعة كان يتأجّج أحيانًا ويهدّد حكم الأمير نفسه؛ كما حصل في زمن حكم عزّ الدّولة في الأعوام 2-3/361-4-972؛[2] ويبدو أنّه كان يفضّل الشّيعة الإماميّة على المذهبين الزيدي والسنّي. ففي عام 964/352 تحرّك عزّ الدّولة ضدّ الزّيديّة، فترك عبد الله الدّاعي بغداد محتجًّا على ذلك وانتقل إلى طبرستان.[3] ظلّ الوضع كذلك حتى مجيء عضد الدّولة الذي أعاد سياسة الاسترضاء مضيفًا إليها سياسة التّقريب بين المذهبين، والتي انعكست في زواجه من البيت الهاشمي العبّاسيّ.[4]

أمام هذه الجدليّة الظاهريّة في السياسة المذهبيّة يرى بعض الباحثين أنّ سياسة الاسترضاء والتّقريب المذكورة آنفًا كانت تخدم أهدافًا سياسيّة بالدرجة الأولى؛ فيقول

---

[1] See Kraemer, p.42; G. Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résugence de l'Islam tradtionaliste au XI siècle* (Damascus: 1963), pp424-426.
ولتفصيل كيفيّة الاحتفال بهذا اليوم انظر، مليحة رحمة الله، ص120.

[2] انظر ابن الأثير، 45/7، 49.

[3] انظر، المصدر نفسه، 20/7.

[4] انظر مسكويه، 414/6.

هربرت بيوس[1] إنّ تزايد الحضور السنّي هو ما دفع عضد الدّولة إلى تعيين أبي بكر الباقلاني – المتكلم الأشعري – المشهور معلّمًا لابنه رجاء أن يستميل بذلك الجانب السنّي لسياسته.[2] ويرى محمد أركون أنّ العمل السّياسيّ في تلك الفترة كان يميل إلى اختزال الدين إلى مجرّد وظيفةٍ أخلاقيّةٍ أو عمليّة، بل أكثر من ذلك إلى وسيلةٍ للدّعاية وكسب الجماهير السنّية والشيعيّة في آنٍ معًا.[3]

يرى كرايمر أنّ أهمّ ما حقّقه الشّيعة في عهد البويهيّين كان ممارستهم العلنيّة لشعائرهم المذهبيّة دون اللجوء إلى التّقيّة.[4] وهكذا صار التّشيّع يستقطب الطّبقة المثقّفة والتجار وأصحاب المناصب في القصور والإدارات البويهيّة؛ الأمر الذي لعب، بحسب

---

[1] Herbert Busse.

[2] See H. Busse, 'Iran Under the Buyids', *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 425.

[3] انظر محمّد أركون، *نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ جيل مسكويه والتّوحيدي*؛ ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1997)، صص316–330.

[4] See Kraemer, p.43.

رأي جبريللي،[1] دورًا مساعدًا للظواهر الشّيعيّة الأخرى المغالية بطبيعتها، كالإسماعيليّة، ومن ثمّ اعتناقها من قِبَل بعض الشّخصيّات المؤثّرة في تلك الفترة.[2]

إذا كانت مذاهب الدّين الإسلامي، أي الفرق المختلفة للمذهبين السنّي والشّيعي قد رسمت معالم الحياة السّياسيّة في حينه، فإنّ هذا لا يعني أنّ المذاهب أو الأديان الأخرى لم تلعب دورًا بارزًا على المستوى الحضاري. إذ يبدو أنّ العديد من هذه المذاهب كان تحت حماية الدّولة، واحتل العديد من أصحابها مناصب هامّة في الدّواوين المختلفة، ومن أبرز هؤلاء نصر بن هارون النّصراني وزير عضد الدّولة. لقد ساهمت هذه الأقليّات المسيحيّة واليهوديّة والمجوسيّة والصّابئة، والتي كانت منتشرة في شتّى أنحاء الدّولة وفي بغداد خاصّةً، في رسم معالم الحضارة في تلك الفترة. فعلى سبيل المثال كان للنّصارى دورٌ بارز في انفتاح الحضارة الإسلاميّة على حضارات أخرى عن طريق التّرجمة من السّريانيّة واليونانيّة إلى العربيّة. كما عمل الكثير منهم في مجالات الفلسفة وعلم الكلام ممّا ترك أثرًا كبيرًا في مذاهب علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلاميّة. وقد كان لليهود

---

[1] Gabrieli.

[2] See F. Gabrieli, 'Imāmisme et literature sous les Buyides', *Le Shī'isme Imāmite, colloque de Strasbourg* (Paris: 1970), pp.106-107.

دورٌ بارزٌ في الحياة الاقتصاديّة،[1] إضافةً إلى الحياة العلميّة وخاصّةً في مجالي الطّب وعلم الفلك. أمّا صابئة حرّان، فقد شاركوا المسيحيّين في نقل العلوم المختلفة إلى الحضارة الإسلاميّة، وأهم ترجماتهم كانت لكتب الطبّ والفلك والحساب.[2] ومن الأقليّات المحميّة الأخرى كان المجوس الذين لعبوا دورًا بارزًا في الدّولة البويهيّة، ويرى كرايمر أنّ هذا ربّما كان عائدًا إلى الصّلة بين المجوس والتّراث الفارسيّ القديم، ولهذا السّبب كان كاتب عضد الدّولة وطبيبه الخاص مجوسيّين.[3] وتذكر المصادر أنّ هؤلاء المجوس كانوا يشاركون في النّقاش الفلسفيّ الذي كان يدور تلك الفترة. أمّا المانويّة فلم تكن من الفرق المحميّة آنذاك.[4]

---

[1] See M. Lombard, *The Golden Age of Islam*, ed. Richard Vaughan, translated by Joan Spencer (Amesterdam: 1975), p.148-149, 198, 204-213.

[2] See Kraemer, p.85.

[3] See Ibid, p.85.

[4] See Busse, Chalif, pp. 495-498.

ب. الحياة الثّقافية

خلال فترة حكم الخلافة الأمويّة وكذلك في العهد الأوّل من الخلافة العبّاسيّة كان قصر الخليفة مركز النّشاط الثّقافي، ولكن لم يستمر هذا الأمر بعد انقسام الدّولة العبّاسيّة إلى دويلاتٍ مستقلّة. وفي الواقع، ساعد الانقسام السّياسيّ للدولة العبّاسيّة على نهضة الثّقافة الإسلاميّة بشكلٍ غير مباشر. يرجع ذلك إلى تكاثر قصور الأمراء، حيث استمرّ قيام مجالس العلم والأدب في قصور الأمراء والوزراء وكبار رجال الدّولة إشارةً إلى عظمة هذه الممالك. لا شكّ في أنّ هذا الأمر أدّى إلى تفاقم التّنافس بين أصحاب القصور لجذب أكبر عددٍ ممكنٍ من الشّعراء والأدباء والفلاسفة والمهندسين والمنجّمين والأطبّاء إلى مجالسهم أو قصورهم، أو العمل تحت إمرتهم. أدّى هذا التّنافس إلى حركةٍ تسعى لرعاية الأدباء والعلماء ممّا وفّر لهم الظّروف الملائمة للعطاء والإنتاج العلميّ والأدبي. غير أنّ تعدّد المراكز الثّقافية لا يعني فقدان بغداد دورها الحضاريّ، بل يبدو أنّها تمكّنت من الاحتفاظ بذلك الدّور.

لم يكن البويهيّون من المهتمّين بالأدب أو الثقافة في أوّل عهدهم بالحكم،[1] إلا أنّ وزراءهم الكبار، كابن العميد والمهلّبي، قد استطاعوا التّعويض عن هذا النّقص عندما احتلّت مجالسُهم دَورَ قصور الأمراء على أنّها مراكز هامّة للنّشاط الثّقافي. لكنّ البويهيّين وابتداءً من الجيل الثاني، تأثّروا بثقافة عصرهم مثلما أثّروا فيها. فبالإضافة إلى اهتمامهم الكبير بالحياة العلميّة والأدبيّة، ورعايتهم للعلماء والأدباء، نرى أنّ بعضهم كان يقرض الشّعر ويتشاغل بالكتب. فقد أورد الثّعالبي العديد من القصائد والأبيات التي تُنسب إلى عزّ الدّولة[2] وعضد الدّولة[3] وأبي العباس بن ركن الدّولة[4] وتاج الدّولة بن عضد الدّولة الذي كان، على حدّ قوله، "آدب آل بويه وأشعرهم".[5] وقد غدت في تلك الفترة العواصم الثلاث

[1] ولم يكن هؤلاء ممّن يحسن العربيّة أصلاً، فعلى سبيل المثال لم يكن معزّ الدّولة أمير العراق يحسن الكلام بها حتى أنّه احتاج لمترجمٍ بينه وبين الوزير علي بن عيسى، انظر مسكويه، 6/ 105-106؛ الهمداني، صص189-190.

[2] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدهر*، 260/2.

[3] انظر المصدر نفسه، 257/2-259.

[4] انظر المصدر نفسه، 264/2.

[5] المصدر نفسه، 261/2-264.

للدّولة البويهيّة – بغداد والري وشيراز – عواصمَ ثقافيّة للعالم الإسلامي، إضافةً إلى كونها مراكز للأمراء المحليّين.

لعب الوزراء البويهيّون دورًا أساسيًّا في النّهضة الثّقافية، واستمرّ ذلك حتّى بعد بداية اهتمام الأمراء البويهيّين أنفسهم بالثّقافة.[1] فعلى سبيل المثال، عندما كان عضد الدّولة يحكم إقليم فارس، وهو الذي كان من أكثر البويهيّين اهتمامًا بالآداب والعلوم، كان الصّاحب بن عباد، وزير مؤيّد الدّولة، ومن ثمّ فخر الدّولة في الرّي، ينافس عضد الدّولة بما جمع حوله من رجال العلم والأدب حتى شبّهه الثّعالبي بهارون الرشيد لكثرة ما اجتمع حوله منهم.[2] ويقدّم لنا كتابا أبي حيان التّوحيدي *الإمتاع والمؤانسة* و*أخلاق الوزيرين* تصاوير كثيرةً عن مجالس الوزراء ابن العميد وابن عباد وابن سعدان إلى جانب أسماء الكثير من كبار رجال العصر الذين كانوا يتردّدون باستمرار على تلك المجالس.[3] ومن

---

[1] لم يكن هذا الدّور للوزراء جديدًا في العالم الإسلامي ذلك أنّ البرامكة في عهد هارون الرّشيد قد لعبوا دورًا بارزًا في الحياة الثّقافية ومجالسهم كانت تضاهي مجالس هارون الرّشيد نفسه.

[2] انظر المصدر نفسه، 3/225–226.

[3] انظر على سبيل المثال أبو حيّان التوحيدي التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت)، 1/133–143.

هؤلاء الوزراء المهلّبي الذي كان أديبًا له شعر ونثر، وكان مشجعًا لأهل الأدب والعلم مغدقًا عليهم ممّا جعلهم يجتمعون حوله.[1] وكان من هؤلاء الوزراء من أرسى مدرسةً أدبيّة يُقتدى بها، كابن العميد والصّاحب.[2]

كان لانتشار المكتبات في بغداد وغيرها من المدن أثرٌ كبيرٌ في ازدهار هذه النّهضة الثّقافية. فقد كان للصّاحب مكتبة ضخمة تضمّ من كتب العلم خاصةً ما يُحملُ على 400 جمل أو أكثر كما ادّعى، وكان فهرس كتبه يقع في عشرة مجلدات، وتضمّ عشرين ألف مجلد على حدّ ما يذكر ياقوت.[3] وخزانة الكتب بمرو كانت تحوي كتب يزدجرد لأنّه حملها إليها وتركها.[4] وقد قيل إنّ عضد الدّولة لم يُبْقِ كتابًا صُنِّفَ إلى وقته من أنواع

---

[1] انظر ابن الأثير، 7/169–170؛ الثّعالبي، *يتيمة الدهر*، 2/265، ؛ ابن عبد الله الحموي ياقوت، معجم *الأدباء* (بيروت: دار الفكر، 1980)، 3/183–200.

[2] انظر الفصل الرابع لاحقًا.

[3]انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 2/273، 343، 5/150.

[4] انظر آدم متز، *الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري*، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، 1948)، 1/286.

العلوم إلا وحصّله في خزانة كتبه.[1] وكان لابن العميد مكتبةٌ فيها كتب من كلّ علمٍ وأدبٍ، وكان حجمها يبلغ مقدار حمولة مائة وقر،[2] وقد قام بنفسه بتعيين مسكويه خازنًا لهذه المكتبة الضخمة.[3] وكان لكبار العلماء مكتباتهم الخاصّة، إضافةً إلى المكتبات الموجودة في قصور الوزراء والأمراء. كما كان في كلّ جامعٍ كبيرٍ مكتبة لأنه كان من عادة العلماء أن يوقفوا كتبهم على الجوامع.[4] ثمّ أنّ دور العلم المختلفة كانت منتشرة في المدن الكبرى وكان لها موظفون يقومون على إدارتها والإشراف عليها؛[5] فقد أنشأ الوزير سابور بن أردشير عام 991/381 دارًا في الكرخ سمّاها "دار العلم"، وجمع فيها أكثر من عشرة آلاف مجلّد احترقت أيّام السلاجقة عام 451-1059؛[6] وقد أشار إليها أبو العلاء المعرّي

---

[1] انظر المصدر نفسه، 288/1؛ المقدسي، 449.

[2] انظر متز، 291/1.

[3] انظر مسكويه، 276/6.

[4] انظر متز، ص286؛ ابن خلكان، 143/1.

[5] انظر متز، 292/1-297.

[6] انظر ابن الأثير، 324/7.

في إحدى قصائده المشهورة.[1] وقد ذُكر أنّ أبا علي بن سوّار الكاتب، أحد رجال حاشية عضد الدّولة، أنشأ دار كتب في مدينة رامهرمز على أطراف بحر فارس، كما بنى دارًا أخرى بالبصرة، وجعل إجراءًا على قاصديهما ممّن يلزم القراءة والنسخ.[2] وأخيرًا أنشأ الشريف الرضي دارًا سمّاها "دار العلم" فتح أبوابها لطلبة العلم ووفّر لهم جميع ما يحتاجون إليه للقراءة والكتابة.[3]

إضافةً إلى المكتبات العامّة والخاصّة ودور العلم، كان للورّاقين دورٌ هامٌ في انتشار الكتب، إذ كان الكثيرون منهم يُعَدّون من الأدباء، ومن هؤلاء، على سبيل المثال، ابن النّديم وياقوت الحموي. ومن المعروف أنّ سوق الورّاقين كان مكانًا لاجتماع الأدباء والعلماء، وكان الورّاق يحضّر الكتاب ويصنّعه إضافةً إلى نسخه وبيعه، وكان محلّه في

---

[1] انظر ابن خلكان، 356/2. يقول أبو العلاء:

وغنّت لنا في دار سابور قينةٌ   من الوُرقِ مِطرابُ الأصائل ميهالُ

أبو العلاء المعرّي، *سقط الزند* (بيروت: دار صادر، 1980)، ص231.

[2] انظر المقدسي، ص413؛ متز، 293/1.

[3] انظر المصدر نفسه، 294/1.

كثيرٍ من الأحيان مؤلّف من طابقين: الأوّل لبيع الكتب والثّاني للمناظرات والمناقشات العلميّة.[1]

وفيما يختصّ بمجالس العلم والتّباحث في أمره، فقد كانت تُعقد في مجلس الوزير أو الحاكم – في القصر – أو في مجلس الأديب أو العالم نفسه. كان المكان الطّبيعي لمجالس علوم الدين كالحديث والفقه المساجد عامّةً والمسجد الجامع خاصّةً، وكانت بعض المدن، كبغداد، تُعتبر مركزًا لعلوم الدّين،[2] أمّا العلوم الأخرى كعلوم الكلام واللّغة والأدب فكان مقرّها بيت الأستاذ نفسه وذلك طلبًا للعزلة أو السّريّة أحيانًا بحسب موضوع الدّرس.[3] تطوّرت بعض حلقات العلم هذه لتصير مدارس فيها مسكن الأستاذ وكتبه ومساعديه وتلاميذه وزوّاره الأدباء وطلبة العلم بشكلٍ عام. وكان الأستاذ يخصّص مجالس لأشخاص أو مجموعات صغيرة العدد. وفي مناسباتٍ أخرى كان يخصّص مجالس عامة

---

[1] انظر تفصيل دور الوراقين وأسواقهم وأماكن هذه الأسواق في: Kraemer, p.57.

[2] See H.N. Kennedy, 'The 'Abbāsid Caliphate: a historical introduction', *'Abbāsid Belles-Lettres* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p.8.

[3] See A. Munir-ud-Din, *Muslim Education and the scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era in the Light of Ta'rīkh Baghdād* (Zurich: 1968), pp. 53, 112, 135-140.

للمناقشات. وقد اتّخذت بعض هذه المجالس أحيانًا طابع الإملاء، وكان هذا أعلى مراتب التّعليم في حينه،[1] وأحيانًا أخرى طابع المساءلة.

إلى جانب المساجد وبيوت العلماء والأدباء، كانت مجالس البحث والنّقاش تُعقد في الحوانيت، خاصّةً حوانيت الورّاقين، وكذلك في الحدائق والسّاحات العامّة والأسواق، وحتى في الحمّامات.[2] أمّا مجالس المناظرة أو المجادلة لنخبة المجتمع والعلماء فكان مكانها قصور الوزراء والأمراء، وإن انتقلت إلى السّاحات العامّة فتكون عندئذٍ تحت رعاية الوزير أو الأمير نفسه.[3] وكانت هذه المناظرات تتمّ عادةً بين الفقهاء والشّعراء والأدباء والنّحويين وعلماء الكلام من شتّى المذاهب والمدارس الكلاميّة إضافة إلى الفلاسفة. وكانت قصور الإداريّين الرّسميّين أيضًا مكان مناظرات أدبيّة وفلسفيّة ولكن أقلّ احتدامًا من تلك التي كانت تُقام في محضر الأمراء والوزراء حيث كلّ عالم أو أديب كان يصبو إلى إبراز تفوّقه على أقرانه. وجديرٌ بالذّكر أنّ هذه القصور هي القصور نفسها

---

[1] انظر متز، ص297.

[2] See Munir-ud-Din Ahmed, pp.113-114, 141.

[3] See Ibid, pp. 59, 113.

التي كانت تقام فيها مجالس اللّهو حيث كان الشّرب يرافق إنشاد الشّعر والغناء وعزف الموسيقى.[1]

إنّ موقف البويهيّين هذا، والمتبنّي للحركة العلميّة والأدبيّة في مناطق نفوذهم، ساهم بشكلٍ فعّال في إعطاء الحركة الثّقافية مداها الأوسع والأشمل، إذ توفّر لها الحماية والدّعم من قبل السّلطة. وقد شمل هذا الدّعم، إضافةً إلى تأمين المكتبات والمجالس، توفير حاجات رجال العلم والأدب الماديّة عن طريق الهبات والهدايا وتأسيس المراكز الإداريّة والثّقافية لعملهم ونشاطاتهم. فعلى سبيل المثال، بلغ مجموع ما تلقاه المتنبّي من عضد الدّولة مائتي ألف درهم عدا الخلع والهدايا.[2] وكان مثل هذا الدّعم يشمل تبنّي أحد أعمال هؤلاء الأدباء والعلماء؛ فقد كان الكثير من الكتّاب يؤلّفون كتبهم باسم أميرٍ أو وزير فيتقاضون على ذلك جوائز، إضافةً إلى أنّ بعضهم كان يتقاضى مرتبًا سنويًّا. يذكر الثّعالبي أنّ "أبا بكر الخوارزمي قصد عضد الدّولة بشيراز مما كان سببًا لارتياشه ويساره

[1] See Kraemer, p.58.

[2] انظر يوسف البديعي، *الصبح المنبي عن حيثية المتنبي*، تحقيق مصطفى السقا، محمد شتا، عبده زياده عبده (القاهرة: دار المعارف، 1964)، ص167.

فإنّه وجد قبولاً حسنًا، واستفاد مالاً كثيرًا... ثمّ... أجرى له عند انصرافه رسمًا يصل إليه في كلّ سنةٍ بنيسابور".[1] وعندما أهدى أبو الفرج الأصفهاني كتابه *الأغاني* إلى سيف الدّولة أعطاه ألف دينار، وبلغ ذلك الصّاحب بن عبّاد فقال: "قصّر سيف الدّولة وإنّه يستاهل أضعافها".[2] يشعرنا هذا أنّ البويهيّين كانوا يصلون الأدباء أكثر ممّا كان يصل غيرهم من الأمراء والوزراء في الدّويلات المجاورة. وكان قسمٌ آخر من الأدباء يعمل في إنشاء الدّواوين، كأبي اسحق الصّابي كاتب الخليفة الطّائع، وحفيده هلال كاتب الوزير فخر الملك. كما عمل قسمٌ آخر عند الأمراء والوزراء كخازنين للكتب، وأشهر هؤلاء مسكويه وعثمان بن جنّي النّحوي. وهذا الأخير خدم أربعة ملوك بويهيّين هم عضد الدّولة وصمصام الدّولة وشرف الدّولة وبهاء الدّولة. كما تولّى عددٌ آخر منصب القضاء كأبي

---

[1] الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 4/237-238.

[2] ياقوت، معجم *الأدباء*، 13/97.

سعيد السيرافي النّحوي وأبي أحمد الطبيب المرزباني،[1] بينما عمل القسم الأخير من هؤلاء في التّجارة والخياطة وغيرها من المهن.[2]

ج. السّمة القوميّة

كان البويهيّون فرسًا على الأغلب، وقد شهد عهدهم بداية انبعاث الثّقافة الفارسيّة. يظهر ارتباط البويهيّين هذا بالثّقافة الفارسيّة القديمة بادّعائهم الانتساب إلى الملك السّاساني بهرام جور، على الرغم من أنّ هذه النّسبة كانت مرفوضة عند بعض المؤرّخين المعاصرين لهم كما ذُكر سابقًا، لكنّ هذه الانتساب إن دلّ على شيءٍ فهو يدلّ على اهتمام البويهيّين بأن يُنسبوا إلى ذلك المجد الفارسيّ الغابر. وممّا يؤكّد أنّهم حاولوا الانتساب للثّقافة الفارسيّة بعد تولّيهم الحكم أسماءهم وكناهم. فأبو شجاع كان يحمل كنيةً عربيّة وفي نسبه يذكر فناخسرو فقط، ممّا يدلّ على أنّ الأب يمثّل الجيل الأوّل لدخول البويهيّين في الإسلام. وكونه حديث عهدٍ بالإسلام، اختار لأولاده أسماءً عربيّةً ذات دلالاتٍ إسلاميّة:

---

[1] انظر ابن خلكان، 162/2؛ ابن الطقطقى، ص154.

[2] انظر متز، ص310.

علي (عماد الدّولة) وحسن (ركن الدّولة) وأحمد (معزّ الدّولة). غير أنّ ركن الدّولة الذي ينتمي إلى الجيل الثّاني عاد إلى التّقليد الفارسيّ فسمّى كبير أولاده فناخسرو (عضد الدّولة) وولدًا ثانيًا خسرو فيروز. ومن الملاحظ أنّ اسم فناخسرو يظهر في النّسب المُخْتَلَقِ الذي يربط البويهيّين بالملك السّاساني.

يرى البعض أنّ اختيار عضد الدّولة للقب "الملك العادل"، الذي يظهر على نقدٍ من شيراز مؤرّخٍ عام 350/961-2، يحاكي تقليدًا لملوك الفرس القدماء. والمعروف أنّ هذا اللّقب في الثّقافة الفارسيّة، يشير تلقائيًّا إلى كسرى أنوشروان الذي بنى قصر المدائن بالعراق. بعد ذلك بدأ هذا اللّقب بالظّهور على نقودٍ صُكّت في عمان والرّي والعراق.[1]

ولعلّ أكثر الألقاب دلالةً على هذه القوميّة الفارسيّة لقب "شاهنشاه" الذي اتخذه عضد الدّولة

---

[1] See Busse, *Iran Under the Buyids*, p275; Kraemer, p.45; A.K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (London: 1953), pp.91-119.

وجديرٌ بالذكر أنّ البويهيّين كانوا أوّل من نقشوا أسماءهم وألقابهم مع اسم الخليفة على النقود، انظر القلقشندي، 443/3. ولم يكتفوا بذلك بل حذفوا لقب أمير المؤمنين من النقد واكتفوا بذكر اسمه مجرّدًا من اللقب، بينما حرصوا على ذكر أسمائهم وألقابهم وكناهم، انظر عبد العزيز الدّوري، *دراسات في العصور العبّاسيّة المتأخّرة* (بغداد: 1945)، ص252.

بعد ذلك لنفسه وصُكّت النقود به.[1] هذا اللّقب سبقه احتفال رسميّ في قصر الخلافة، وتذكر المصادر تفاصيل هذا الاحتفال وما سبقه من مقدّمات. فقد اشترط عضد الدّولة في هذا الحفل شرطين: الأوّل هو أن يُعطى امتياز وصوله إلى المنصّة ممتطيًا صهوة جواده ليعرف موضعه من زيادة التّكرمة، أمّا الشّرط الثّاني فهو أن يُمدَّ في وجه الخليفة ستارةً لئلا يراه اتباعه وهو يقبّل الأرض بين يدي الخليفة، وبعث بستارة ديباج إلى الخليفة اهتمامًا منه بتنفيذ هذا الشرط. لم يوافق الخليفة على الشّرط الأوّل، وحال دون تنفيذه عن طريق وضع العوائق في طريق جواد عضد الدّولة. وفيما يتعلّق بالشرط الثاني أمر برفع السّتارة قبل تقبيل عضد الدّولة الأرض. ارتاع أحد القوّاد عند رؤيته هذا المشهد وحين سأل ما إذا كان الخليفة هو الله، أُجيب أنّه ليس الله بل ظلّه على الأرض، وهذا الجواب

---

[1]جديرٌ بالذكر أنّ لقب "شاهنشاه" الفارسيّ والّذي يعني بالعربيّة ملك الملوك ظهر في قصيدة للمتنبّي يمدح فيها عضد الدّولة في شيراز، إذ يقول:

أبا شجاعٍ بفارس عضد الدو لة فناخسروًا **شهنشاها**

أبو الطيّب المتنبّي، *ديوان المتنبي* (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص539؛

ما كنت فاعلةً وضيفكم **ملك الملوك** وشأنك البخل

المصدر نفسه، ص547.

ويرى Busse أنّه وإن كان هذا الأمر يمكن أن يفسّر على أنّه مبالغة شعريّة طمعًا في العطاء فإنّها تعكس نظرة عضد الدّولة إلى نفسه ومركزه.

See Busse, Iran Under the Buyids, p.275.

يعكس أيضًا بداية تغلغل التقاليد الفارسيّة الساسانيّة القديمة في الرّفع من شأن الحاكم، خليفةً كان أم شاهنشاه. وتمّ الحفل طبقًا للتّقاليد، فبعد التحيّة ألقى الخليفة كلمته مفوّضًا لعضد الدّولة جميع أمور الرّعيّة، وطلب الأمير إعادة الكلمة، عندئذٍ تقلّد الأمير رداء الشّرف والتاج والخلع. وجديرٌ بالذكر أنّ عضد الدّولة لم يقبّل الأرض بين يدي الخليفة بعد التّتويج لثقل ما كان يحمله على رأسه، وقد يكون هذا متعمّدًا منه لما يحمله من دلالات بعد أن تُوّج، فتظاهر بعدم قدرته على تقبيل الأرض. طلب الأمير أن يُفتح له الباب وخرج،[1] وهكذا ينتهي حفل التتويج في معظم المصادر. تجدر الإشارة إلى أنّ الخليفة لم يكن من المفترض أن يتوّج عضد الدّولة بنفسه، بل كان هذا بتدبيرٍ من الأخير. يذكر هذا الصّابي المعاصر لعضد الدّولة، فيقول إنّ عضد الدّولة أمر أن تُربط إحدى ذؤابتيه بجوهرة لتتدلى، ممّا حدا بالخليفة إلى أن يرفعها ويربطها بالتاج، وكان من جرّاء هذا الفعل إيهام الحضور أنّ الخليفة توّج عضد الدّولة بنفسه.[2] وهكذا نرى أنّ جميع

---

[1] انظر أبو الحسن هلال بن المحسن الصّابي، *رسوم دار الخلافة*، تحقيق ميخائيل عوّاد (بغداد: مطبعة العاني، 1964)، صص80–85؛ مسكويه، 6/417–418؛ ابن الجوزي، 14/268–270.

[2] انظر الصابي، *رسوم دار الخلافة*، ص84.

تفاصيل هذا الحفل قد رُسمت من قِبَل عضد الدّولة مستعيناً لتحقيق مخطّطه بمجموعةٍ من الحيل، نجح في بعضها في حين أنّ بعضها الآخر لم يتحقّق له لأنّ الخليفة فطن لها وتحاشى تمريرها.

يرى هربرت بيوس أنّ هذا الطلب الأخير في الحفل جعله حفل تتويجٍ فارسي؛ فالطّقس الأخير لم يكن معروفًا في قصر الخليفة العربيّ، وهذا الأخير قَبِلَهُ جاهلاً بأبعاده التي تترتّب عليه. وهكذا تُوّج عضد الدّولة على مرأى من أتباعه من قِبَلِ الخليفة نفسه.[1] ويضيف بيوس أنّ اللّقب الذي طلبه عضد الدّولة بعد توليه شيراز، أي تاج الدّولة، يجب فهمه في ضوء هذا التّتويج. وبالفعل، فقد حصل عضد الدّولة على هذا اللقب ولكن بعد تعديله ليصبح "تاج الملّة" هربًا من تكرار كلمة "الدّولة" في لقبه.[2] ويشير بيوس إلى أنّ هذا الحفل يدلّ على نظرة عضد الدّولة للملكيّة بالرغم من أنّ تلك النظرة تتنافى مع روح الإسلام. كما يؤكّد على أنّ هذا التصوّر للملكيّة كان لايزال يلقى قبولاً لدى الفرس في ذلك

---

[1]-[2] See Busse, Iran Under the Buyids, p276.

الزّمن.[1] ومن الواضح أنّ عضد الدّولة كان يتصوّر ملكه امتدادًا لملك السّاسانيّين، ويظهر ذلك جليًّا عام 980/370 عندما عاد عضد الدّولة من همذان فأرسل مناديًا يعلن قدوم الملك الذي ينتمي إلى سلالة الأكاسرة العظماء، مطالبًا بتكريمه، مجبرًا الخليفة نفسه على الخروج لاستقباله.[2]

أضف إلى كلّ هذا قضيّة إحياء البويهيّين للأعياد الفارسيّة كالنيروز[3] وليلة الوقود[4] والمهرجان[5] والكوسج[1]. وصار يجري في هذه الأعياد طقوس منها، على سبيل

---

[1] See Busse, Iran Under the Buyids, p276

[2] انظر ابن الجوزي، 14/275-276.

[3] النيروز هو رأس السنة الفارسيّة القديمة ومبدأها ويقع في وقت الانقلاب الصيفي، انظر متز، 214/2. وللنيروز مكانة مهمة عند المسلمين الشّيعة فـ"...إن تعظيمه لازم بأي نوع يكون وأي اسم كان..."؛ عبد الرضا الحسيني الشهرستاني، *النّيروز في الإسلام*، (بغداد: مطبعة الزهراء، د.ت)، ص14.

[4] ليلة الوقود، وتعرف أيضًا بالسدق والتي تكون بحسب قانون مسعود لعشرة تمضي من شهر بهمن، وتكون بحسب ما ذكره ابن الأثير في ليلة عيد الميلاد، انظر البيروني، ص277؛ ابن الأثير، 8/ 222؛ ولمزيدٍ من التفصيل انظر متز، 210/2.

[5] المهرجان عيدٌ بعد النيروز بمائة وأربعة وتسعين يومًا، وكان يعتبر أوّل أيّام الشتاء، انظر المصدر نفسه، ص216-217.

المثال، التبخير ليلة الوقود لدفع المضرّة،[2] تبادل الهدايا والخلَع على القوّاد في النيروز، ورشّ النّاس بعضهم بعضًا بالماء.[3] وفي عيد الكوسج يركب الكوسج على بغل ويطوف الشّوارع ويطالب النّاس بالمال،[4] وفي المهرجان تهدي الرّعية السّلطان.[5] ولم يكن الاحتفال بالعيد يتمّ على الصّعيد الشّعبي فحسب، بل على الصّعيد الرّسمي حيث كان الشّعراء والأدباء يأتون ليهنّئوا الأمير أو الوزير بالعيد. وكثيرًا ما كان الشّعراء ينطلقون من العيد ليتخذوه وسيلة للتّذكير بمجد الأكاسرة المندثر. واشتهر بهذا الأمر مهيار الدّيلمي

---

[1] عيد الكوسج يكون مع الأيّام الخمسة التي تكبس بها السنة الفارسيّة، وكان الاحتفال به في وقت من الأوقات يكون في آخر شهر شباط، ويزعم بعضهم أنّ الله يقتّر حظوظ الناس في هذه الأيّام، وكان الفرس يقضونها باللهو والطرب وإظهار السرور، انظر المصدر نفسه، 216/2.

[2] انظر المصدر نفسه، 210/2.

[3] انظر المصدر نفسه، 2/214-216؛ ولتفصيل كيفيّة الاحتفال بهذ العيد انظر مليحة رحمة الله، ص120-122.

[4] متز، 216/2.

[5] انظر المصدر نفسه، 2/116-217؛ ولتفصيل كيفيّة الاحتفال بهذ العيد انظر مليحة رحمة الله، ص122-123.

الذي يكاد يكون ديوانه الكبير مقتصرًا على التهاني بهذه الأعياد. واتّخاذها وسيلةً للافتخار. فمن ذلك قوله في مدح جلال الدّولة:[1]

وعاد المهــرجان بخفض عيــشٍ | يرفّ على ظلائله الصفاق

هو اليوم الذي ابتناه أبوك كسرى | وشــيّد من قواعده الوثاق

وشقّ له من اســم الشمس وصفا | يطول به صحيح الاشتقاق

وأســلاه عن الإيــوان بــقيــا | مقام العزّ في هذا الرّواق

في ظلّ هذه العصبيّة الفارسيّة كان من الطبيعي أن تتأجّج الحركة الشّعوبية في مقابل حركات مناهضةٍ لها. فمهيار الدّيلمي، السّابق الذّكر، الذي أسلم بعد مجوسيّةٍ عام 1003/394، يعدّ أبرز شعوبيّي تلك الفترة، وهو الذي يفتخر بالفرس والإسلام على حدٍّ سواء، إذ يقول:[2]

قد قبست المجد من خير أبٍ | وقبست الدين من خير نبي

---

[1] مهيار الدّيلمي، *ديوان مهيار الديلمي* (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1925)، 2/ 349.

[2] المصدر نفسه، 64/1.

وضممت الفخر من أطرافه   سؤدد الفرس ودين العرب

قد يشير هذا المثال إلى أنّ هذه العصبيّة الفارسيّة في العصر الذي تتناوله هذه الدّراسة إنّما كانت موجّهةً ضدّ العرب وليس ضدّ الإسلام. وقد أثارت هذه النّزعة ردّة فعلٍ معاكسة، فانبرى بعض الأدباء للدّفاع عن العرب والإشادة بتقاليدهم فجرّهم ذلك إلى هجاء الفرس والنيل من ديانتهم القديمة وأعيادهم وتقاليدهم. نلاحظ صدى ذلك في رسالة بديع الزّمان الهمذاني في "معنى السّذق"، والتي يُبدي فيها تعصبّا شديدًا للعرب والإسلام على الفرس والمجوسيّة.[1] ولأبي حيّان التّوحيدي مقارنة بين العرب والعجم في كتابه *الإمتاع والمؤانسة* تعكس النّظرة القوميّة التي كانت سائدة آنذاك.[2] وتذكر المصادر أنّ حمزة الأصفهاني الفارسيّ الميل قد ألف كتابًا لعضد الدّولة اسمه *الموازنة بين العربيّ والعجمي*،[3] وإنّ عنوان هذا الكتاب يدلّ على أنّ المقارنة بين العرب والعجم واللغتين

---

[1] انظر بديع الزمان الهمذاني، *كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان*، تحقيق إبراهيم الأحدب الطرابلسي (بيروت: دار التراث، د.ت)، ص279.

[2] انظر التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 70/1 وما بعدها.

[3] See F. Rosenthal, 'Hamza al-Isfahani', *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1960-2003), p.156.

العربيّة والفارسيّة كانت قائمةً في حينه، ليس في قصور الوزراء فحسب، كما هو الحال مع الهمذاني والتّوحيدي، بل وفي قصر عضد الدّولة نفسه.

د. الارتباط باللغة العربيّة وآدابها

من الملاحظ أنّه على الرّغم من هذه العصبيّة الفارسيّة التي تمتّع بها البويهيّون، فإنّهم اهتمّوا بالعربيّة والتّراث الأدبي الذي تحمله هذه اللّغة. فمعظم الحركة الثّقافية التي تحدّثنا عنها في القسم السّابق كانت العربيّة إطارها التي ظهرت من خلاله، إذ أنّ أغلب الكتب التي أُلّفت أو وُجدت في المكتبات آنذاك كانت بالعربيّة. ولم يقتصر هذا الاهتمام بالتّراث العربيّ على تشجيع الأدباء، بل تعدّاه إلى اهتمام الأمراء والوزراء أنفسهم بالاستزادة من هذا التّراث. وفيما كانت قصور الحكّام والأمراء والوزراء تعجّ بالأدباء والعلماء، وكان يتوافد عليها كبار شعراء العربيّة، كان شعراء الفارسيّة في الجهة الأخرى أقليّة تكاد لا تذكر، منهم منصور المنطقي مولى إسماعيل بن عبّاد،[1] وبندار الرّازي الذي

---

[1] انظر النّظامي العروضي السمرقندي، *جهار مقالة*، حواشي محمد بن عبد الوهاب القزويني، ترجمة عبد الوهاب عزام ويحيى الخشاب (القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنشر، 1949)، ص36.

كان يكتب بالعاميّة، والغضائري.[1] وكان البويهيّون يُظهرون ميلاً إلى اللهجة الفارسيّة الطبريّة، ويشجّعون الشّعراء المحلّيّين الذين ينظمون الشّعر بهذه اللّهجة. ويُذكر أنّ عضد الدّولة قد فضّل على شعر المتنبّي شعرًا نُظم بهذه اللهجة لشاعرٍ يُدعى فيروزه، ممّا أثار استياء المتنبّي في ذلك المجلس.[2] لكنّ هذا لم يجعل عضد الدّولة يُبدي اهتمامًا بالشّعر المنظوم بالفارسيّة عامّةً. وصحيحٌ أنّ كثيرًا من أدباء هذا العصر كانوا يتقنون اللّغتين الفارسيّة والعربيّة، غير أنّهم اشتهروا على أنّهم من أدباء العربيّة لا الفارسيّة، وبالعربيّة كتبوا كلّ نتاجهم الأدبي. وهكذا صارت العربيّة لغة الثّقافة والعلم والأدب، في حين ظلّت الفارسيّة لغة العامّة من طبقات الشّعب المختلفة.[3]

غير أنّ اللافت للنّظر في هذا المجال هو أنّ هذا الاهتمام بالعربيّة جاء موازيًا للعصبيّة الفارسيّة في توقيته، أي ابتداءً من الجيل الثاني من الأمراء البويهيّين. وإذا كان

---

[1] انظر المصدر نفسه، ص36.

[2] انظر عبد الحسين زرين، *سيري در شعر فارسي*، (طهران: مطبعة حيدري، [1982])، ص9.

[3] انظر الإصطخري، ص83؛ ابن حوقل، ص253؛
Lombard, p.94; R.N. Frye, *The Heritage of Persia* Frye (Ohio: 1963), p.240-242; R.N. Frye, *The Golden Age: The Arabs in the East* (London: 1975), p.173.

حكم عضد الدّولة يمثّل انطلاقةً ثانيةً للملكيّة والعصبيّة الفارسيّة، فإنّه يمثّل في الوقت عينه انطلاقةً للعربيّة وآدابها؛ إذ يطالعنا في المصادر اهتمامه بالاستزادة من تراث العربيّة لدرجة تتلمذه على أبي علي الفارسيّ أستاذ ابن جني. واللافت للنّظر أنّ أبا علي الفارسيّ مكث في قصر عضد الدّولة عشرين عامًا، وألّف له كتابين هما: *الإيضاح والتكملة*.[1]

ويذكر ابن الجوزي أنّه وجد في تذكرةٍ له عبارة تقول: "... وإذا فرغنا من كتاب أبي علي النحوي تصدقت بخمسين ألف درهم.."[2]، فإذا كان هذا المبلغ قد بذله عضد الدّولة عند فراغه من قراءة الكتاب، فكم كان المبلغ الذي من الممكن أن يكون قد أعطاه لأبي عليٍّ الفارسيّ حين ألّفه له؟ تطالعنا المصادر بقصص أخرى تشير إلى اهتمام عضد الدّولة بقراءة كتب أبي عليٍّ الفارسيّ وسؤاله عنها،[3] وتدلّ هذه الروايات على تمكّن عضد الدّولة

---

[1] انظر ابن خلكان، 80/2.

[2] ابن الجوزي، 115/7.

[3] انظر على سبيل المثال ياقوت، *معجم الأدباء*، 234/2؛ ابن خلكان، 80/2.

في الثّقافة العربيّة، وحسبك قوله: "أنا غلام أبي علي في النحو"[1] دلالةً على مدى اعتزازه بهذا التضلّع بالعربيّة. ويكفي للدلالة على اهتمام بني بويه بالعربيّة الشّعر الذي ينسب إليهم في المصادر المعاصرة لهم واللاحقة، والذي يدلّ، حتى في حال عدم صحّة هذه النّسبة، على اهتمام بني بويه بالظهور في مظهر شعراء العربيّة في حينه.

قد يظهر للوهلة الأولى أنّ هناك جدليّة بين عصبيّة البويهيّين الفارسيّة واهتمامهم بالعربيّة،[2] غير أنّ هذا الاهتمام يرجع إلى أسبابٍ عديدة يمكن تفصيلها على النحو التّالي:

كان البويهيّون من الشّيعة كما تمّت الإشارة سابقًا، غير أنّه من الملاحظ أنّ التشيّع والاعتزال كانا مترابطين إلى حدٍّ بعيدٍ في إطار القصر البويهي، وخير مثالٍ على ذلك ما بقي من أدب الصّاحب بن عبّاد الذي يجمع فيه بين التشيّع والاعتزال. والمعروف أنّ الاعتزال ارتبط بالعربيّة دفاعًا عن فكرة إعجاز القرآن اللغوي والبياني التي قال بها

---

[1] ياقوت، معجم *الأدباء*، 234/2؛ ابن خلكان، 80/2؛ عبد القادر بن عمر البغدادي، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: دار الكتاب العربيّ، 1967م)، 7/ 275.

[2] دفعت هذه الجدليّة بعض الباحثين إلى نفي عصبيّة البويهيّين الفارسيّة كما فعل منيمنة في كتابه *تاريخ الدّولة البويهيّة* حيث يرى أنه لم يكن للبويهيين أي ارتباط حقيقي بالثقافة والحضارة الفارسيّة السّاسانيّة وأنّهم تبنّوا الثقافة العربيّة كونهم لا يملكون ثقافةً خاصّةً بهم تمنعهم من ذلك، انظر منيمنة، ص331-336.

المعتزلة. من هنا كان ارتباط العديد من رجالات القصر البويهي بالعربيّة يعود إلى الأثر الذي تركه الاعتزال على القيّمين على هذه القصور. يرى لازرد أنّ حكم البويهيّين لبغداد وارتباطهم ببيئة العراق الثّقافية هما الذان أزكيا توجّههم إلى العربيّة دون الفارسيّة خاصّةً في ميدان الترسّل.[1] إنّ هذا الرأي قد لا يُفسّر فقط اهتمام البويهيّين بالعربيّة، بل يفسّر أيضًا اهتمام السّامانيين والغزنويّين، الحاكمين في شرق إيران، والمجاورين للبويهيين، بالفارسيّة وآدابها. غير أنّ هذا الرأي يغفل قسمة الدّولة البويهيّة إلى ثلاث مقاطعات، كان الاهتمام بالعربيّة قائمًا في جميعها على حدٍّ سواء بغضّ النّظر عن مدى القرب أو البُعد من بغداد. وصحيحٌ أنّ هذه القسمة لم تعد واضحة المعالم ابتداءً من الجيل الثالث للبويهيين، حين تَوَحّد المقاطعات تحت أمرة أميرٍ واحد، غير أنّ كلاً من هذه المقاطعات كان يتمتع بحكمٍ مستقلٍّ نسبيًّا. يدعم هذا القطع النّقديّة التي كانت متداولة آنذاك، والتي كانت تصكّ في كلّ مقاطعةٍ باسم حاكمها. لذا فإنّنا نضيف إلى السّببين الأوّلين في ارتباط البويهيّين بالعربيّة – الديني والاجتماعي – سببًا آخر وهو السّياسيّ، ونعتبره الأهمّ في هذا

[1] See G. Lazard, 'Rise of the New Persian Language', *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p.585.

المجال. فالبويهيّون كانوا يطمحون لحكم العالم الإسلاميّ، على أقلّ تقديرٍ في أقسامه الشرقيّة. وممّا يدعو إلى الاعتقاد بذلك سياسة عضد الدّولة مع الخليفة حيث يظهر أنّه أحسن معاملته خلافًا لمعاملة الجيل الأوّل من البويهيّين للخلفاء، فعضد الدّولة لم يهن الخليفة أو يخلعه كما فعل معزّ الدّولة مع المستكفي[1] أو كما فعل بختيار مع المطيع.[2] أمّا السّبب الثّاني الذي يدعم هذا القول، فهو تزويج عضد الدّولة ابنته من الخليفة الطّائع طمعًا في إنجابها وليّ العهد العبّاسيّ البويهي،[3] وعندئذ "تصير الخلافة في بيت بني بويه ويصير الملك والخلافة مشتملين على الدّولة الدّيلميّة" على حدّ عبارة مسكويه.[4] ولمّا علم عضد الدّولة أنّ الطّائع متجافٍ عن ابنته ولم يقربها، بعث إليه القاضي التّنوخي لإقناعه بالدّخول

---

[1] انظر مسكويه، 86/6-87.

[2] انظر المصدر نفسه، 307/6؛ ابن الأثير، 45/7.

[3] تجدر الإشارة إلى أنّ كون البويهيّون شيعةً لا يضيرهم اعتبار الخلافة المتحدّرة عن الإناث شرعيّة مثلما هي خلافة الأئمّة عند الشّيعة تعود إلى بنت الرسول فاطمة وليس إلى الذّكور.

[4] انظر مسكويه، 414/6.

عليها اهتمامًا منه بإنجاب هذا المولود.[1] كما وأنّ اختلاق نسبٍ للبويهيّين في زمن عضد الدّولة يرجع بهم إلى بني ضبّة قد يخدم الغرض نفسه.

بما أنّ إزالة منصب الخلافة كان سيثير غضب العالم الإسلامي[2] يبدو أنّ إنجاب وليّ العهد، الذي يجمع الحضارتين العربيّة والفارسيّة والسّلالتين البويهيّة والهاشميّة،[3] بدا الحلّ الأمثل في نظر عضد الدّولة ولذلك سعى إلى تحقيقه فعليًّا.[4] وطموح البويهيّين هذا لحكم العالم الإسلامي، وعلى الأقلّ بغداد في المرحلة الأولى، كان يوجب عليهم المحافظة

---

[1] انظر الروذراوري، صص20-21.

[2] وفي الواقع فكّر معزّ الدّولة بالفعل بإلغاء الخلافة السنيّة حين قبض على المستكفي عام 334 وخلعه إذ عزم على تعيين أبا الحسن محمد بن يحيى الزيدي محلّه ثمّ تراجع عن ذلك بعد أن منعه الصيمري قائلاً:" إذا بايعته استنفر عليك أهل خراسان وعوام البلدان وأطاعه الدّيلم ورفضوك وقبلوا أمره فيك، وبنو العباس قوم منصورون تعتلّ دولتهم مرة وتصحّ مرارًا..."، مسكويه،6/86-87.

[3] وهذا يذكّرنا بما هو شائع لدى الشّيعة الإماميّة عن اقتران الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي بشهرباند بنت يزدجرد الملك الفارسيّ السّاساني، وإليهما ينتسب أئمّة الشّيعة بعد الحسين.

[4] يرى محمد أركون أنّ معزّ الدّولة كان يهدف لحكم العالم الإسلاميّ أيضًا حين ألغى الخلافة السنيّة ثم تراجع عن ذلك خوفًا من مغبّة ذلك العمل، غير أنّ حلّه لمشكلة وجود الخلافة العبّاسيّة جاء مغايرًا لحل عضد الدّولة، إذ أنّه حاول، وفقًا لأركون، إلغاءها عن طريق القضاء على هيبتها الرّاسخة في الوعي الجماعي للمسلمين عن طريق تحويلها إلى مهزلة في نظر الجمهور، وذلك بتجريد الخليفة من العديد من الصّلاحيّات التي كان يمتاز بها واختيار الكنى أو الألقاب المزعجة كالطّائع والمطيع، انظر أركون، صص310-312.

على الطابع العربيّ لدولتهم، فحافظت قصور البويهيّين على وجهٍ عربيٍّ عن طريق رعاية اللغة العربيّة كلغةٍ رسميّةٍ في السياسة والأدب للتعويض عن "النّسب العربيّ" الذي كان ضروريًّا للحصول على الشرعيّة في حكم الدّولة الإسلاميّة بما فيها ديار العرب. أمّا الدّويلات الأخرى كالغزنويّة والسامانيّة والصفاريّة والزياريّة فلم تكن تطمح في حكمٍ مباشرٍ على بلادٍ يقطنها العرب، ولذلك لم تكن بحاجةٍ إلى إعطاء طابعٍ عربيٍّ لنفسها. ونرى أنّ الغزنويّين الأتراك وجّهوا كلّ اهتمامهم إلى الفارسيّة وآدابها، مستخدمين هذا الأمر وسيلةً للحصول على شرعيّةٍ لتثبيت حكمهم في المناطق الفارسيّة.

الفصل الرّابع
أعلام الأدب والشّعر والعلم في قصور البويهيّين

أ. صاحب القصر

ذُكِر في الفصل السّابق أنّ تعدّد قصور الأمراء في تلك الفترة من الزمن ساهم في نهضة الحياة الثّقافية، حيث كانت مجالس العلم والأدب قائمة في قصور الأمراء والوزراء وكبار رجال الدّولة. وكان طبيعيًّا أن تأخذ هذه النّهضة مداها الأوسع والأشمل لما توفّر لها من حماية ودعم من قبل السّلطة. هنالك أربعة أسباب لاهتمام صاحب القصر بالحياة الثّقافية يمكن تلخيصها بالآتي:

- كانت قصور البويهيّين تصبو إلى محاكاة قصر الخليفة في بغداد لاكتساب العظمة والشهرة.
- كانت هذه السّيطرة الحضاريّة متعلّقة بالسّيطرة السّياسيّة.

• الحاجة الماسّة لما يمكن تسميته بالإعلام السّياسيّ حتّم على صاحب القصر أن يهتمّ بجمع الأدباء حوله وتوليتهم المناصب الإداريّة الكبرى في الدّولة كونهم الوسيلة لكتابة الرسائل السّياسيّة.

• الحاجة إلى التّسلية والمنادمة حيث يشكّل الأدباء والشّعراء خير نديمٍ لصاحب القصر طبقًا لتقاليد السّلطة.

كانت قصور البويهيّين تقسم إلى قسمين تبعًا للتقسيم الجغرافي؛ فكان هنالك قصورٌ في إقليم فارس وأخرى في العراق. وأهم القصور المهتمّة بالأدب في إقليم فارس كانت قصور ابن العميد والصّاحب بن عبّاد وعضد الدّولة، أمّا قصور العراق فكانت قصور ابن سعدان والمهلّبي وسابور بن أردشير. ومن الملاحظ أنّ جميع هذه القصور هي لوزراء ماعدا قصر عضد الدّولة.[1] وقد شكّلت بعض هذه القصور في حدّ ذاتها مدارس أدبيّة يحتذى بها، كما هو الحال في قصر ابن العميد على سبيل المثال.

[1] قد يرجع السّبب في هذا إلى عدم تمكّن جميع أمراء آل بويه من اللغة العربيّة وبالتّالي آدابها والعلوم المكتوبة بها، أمّا عضد الدّولة فله أسبابه الخاصّة التي تحدّثنا عنها في الفصل السّابق.

رغم أنّ العديد من أمراء آل بويه اهتمّوا بالأدب والشّعر والعلوم المختلفة، فإنّ عضد الدّولة يبقى الأبرز بين جميع هؤلاء ثقافةً وعلمًا واطّلاعا على العلوم واهتمامًا برعايته الأدباء والعلماء، ويذكره الثّعالبي على أنّه: "كان يتفرّغ للأدب ويتشاغل بالكتب ويؤثر مجالسة الأدباء على منادمة الأمراء، ويقول شعرًا كثيرًا."[1] وقد ضمّ قصره العديد من الأدباء والعلماء المقيمين والزائرين على حدٍّ سواء، أشهرهم أبو علي الفارسيّ الذي كان يرافق عضد الدّولة في جميع تنقّلاته[2] وأبو إسحاق الصابي[3] وأبو الطيّب المتنبّي[4] وابن نباتة[5] والسّلامي[6] وعبد العزيز بن يوسف[7] وأبو أحمد الشّيرازي[8] والدّهكي[1] والفقيه

---

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 257/2.

[2] انظر ابن خلكان، 80/2.

[3] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 291/2.

[4] انظر البديعي، ص159.

[5] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 461/2.

[6] انظر المصدر نفسه، 472/2-474.

[7] انظر المصدر نفسه، 379/2-382.

[8] انظر المصدر نفسه، 382/2.

أبو بكر الفارسيّ[2] والمنجّمان ابن الأعلم[3] والصوفي الرازي[4] والربعي[5] وحمزة الأصفهاني.[6] ومن الفلاسفة الذين اتصلوا به أبو سليمان السجستاني المنطقي[7] وأبو علي المنطقي.[8]

أمّا فيما يختصّ بابن العميد، فقد جمع حوله في قصره أعلام العصر من الشّعراء والأدباء واللغويّين والعلماء والفلاسفة. ومن الملاحظ أنّ ابن العميد في قصره كان بمثابة المدرّس الذي يعنى بتدريب طلابه وتمرينهم، وهو صاحب مدرسة أدبيّة احتذى بها معظم

---

[1] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 5/78-79.

[2] انظر ابن خلكان، 4/211.

[3] انظر القفطي، *أخبار العلماء بأخبار الحكماء* (بيروت: دار الآثار، د.ت)، ص175؛ ظهير الدين البيهقي، *تاريخ حكماء الفرس* (دمشق: 1946)، ص90.

[4] انظر القفطي، *أخبار العلماء*، ص152-153.

[5] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 5/283-285؛ التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 1/129-133.

[6] See Rosenthal, p.156.

[7] انظر القفطي، *أخبار العلماء*، صص185-186.

[8] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 5/494 وما بعدها.

كتّاب عصره.[1] أُلّفت في مدحه العديد من القصائد التي نظمها أعلام عصره.[2] وممّن زار قصره من أقطاب الأدب العربيّ أبو الطيّب المتنبّي وبديع الزّمان الهمذاني وعبد العزيز بن نباتة وأبو الفرج الأصفهاني وأبو الحسن البديهي ومسكويه، كما اختصّ بمنادمته أبو العلاء السروي وأبو الحسن العلوي وابن خلاد القاضي وابن سمكة القمي وأبو الحسين بن فارس وأبو محمد بن هندو.[3]

قد تكون أوضح صورةٍ وصلتنا لقصر من قصور تلك الفترة هي لقصر الصّاحب بن عبّاد. ولعلّ كثرة الشّعراء والأدباء الّذين نزلوا في قصره دفعت الثّعالبي إلى تشبيهه بقصر هارون الرشيد.[4] كان الصّاحب بن عبّاد، على غرار أستاذه ابن العميد، يمثّل دور المدرّس في القصر، حتى إنّه كان يرغب أن يظهر بمظهر أهل العلم ويملي فصول العلم

---

[1] انظر الفصل الخامس لاحقًا.

[2] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 3/185-190.

[3] انظر المصدر نفسه، 3/190.

[4] انظر المصدر نفسه، 3/226.

والأدب على من كان يحضر مجلسه،[1] من الذين حضروا مجلسه أبو بكر الخوارزمي، وأبو الحسن صاحب البريد، وأبو الطيّب الكاتب، وأبو سعيد الرّستمي، وأبو الحسن الجرجاني، وأبو القاسم الزعفراني، وأبو القاسم ابن أبي العلاء، وأبو محمد بن المنجم، وأبو عيسى بن المنجم، وأبو القاسم بن المعلى، وأبو العلاء الأسدي، وأبو الحسن الغويري، وأبو الحسن السّلامي، وأبو محمد الخازن، وأبو دلف الخزرجي، وأبو محمّد محمود، وأبو القاسم عبد الصّمد بن بابك، وأبو الحسن الجوهري، وأبو إبراهيم إسماعيل بن أحمد الشّاسي، وأبو الفيّاط الطّبري، وبديع الزّمان الهمذاني، وغيرهم.[2] ويفرد الثّعالبي في *يتيمة الدّهر* بابًا في "ذكر الشّعراء الطّارئين على الصّاحب من الآفاق"[3] ممّا يدلّ على أهميّة هذا القصر واهتمام الشّعراء بزيارته. وقد مُدح الصّاحب، على حدّ قوله، بمائة ألف قصيدة شعرٍ.[4]

---

[1] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 252/6.

[2] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 226/3.

[3] المصدر نفسه، 399/3.

[4] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 263/5.

أمّا المهلّبي، فقد كان يعقد المجالس الأدبيّة في قصره أو في بساتينه الأنيقة،[1] فيقصدها كثير من أهل العلم والفضل كالوزراء والقضاة والشّعراء من أمثال الصّاحب بن عبّاد نفسه والقاضي التّنوخي. ويورد الثّعالبي نفرًا من الذين تجمّعوا في مجلسه مثل أبي الفضل العبّاس بن الحسين وابن معروف القاضي وأبي عبد الله اليفرني وأبي إسحاق الصابي وأبي الخطاب الصابي وأحمد الطويل وأبي العلاء صاعد وأبي أحمد ابن الهيثم وابن حفص صاحب الدّيوان وأبي تمام الزينبي وأبي بكر الزهري وابن قريعة وأبي حامد المروروذي وأبي عبد الله البصري وأبي سعيد السيرافي وأبي محمد الفارسيّ وابن درستويه وابن البقال والسري.[2] وكان للمهلّبي قصر يدعى "دار البركة" حيث كانت تقام الحفلات والاستقبالات الخاصّة.[3] وقد خلّف الثّعالبي وصفًا لتلك الحفلات والاستقبالات

---

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 2/270-271.

[2] انظر المصدر نفسه، صص165-278.

[3] فيما يخصّ "دار البركة" انظر أبو علي التّنوخي، *نشوار المحاضرة*، تحقيق الشّجلي (بيروت: 1971)، 1/147.

حيث النساء والموسيقى والشّعر والخمر والحدائق الغنّاء،[1] وكان معظم هذه المجالس يعقد على مائدة الطعام.[2]

أمّا ابن سعدان فقد جمع في مجالسه طائفة كبيرة من المثقفين، منهم أبو علي عيسى بن زرعة النصراني وابن عبيد الكاتب وابن الحجّاج الشّاعر وأبو الوفاء المهندس وابن بكر ومسكويه وأبو القاسم الأهوازي وأبو سعد بهرام بن أردشير وابن شاهويه وأبو حيّان التّوحيدي وغيرهم.[3] لم تذكر المصادر القديمة عن ابن سعدان أنّه كان عالمًا أو أديبًا، لكن يبدو من هويّة المثقّفين الذين ارتادوا قصره أنّه كان يميل إلى الفلسفة.

وأخيرًا، جمع سابور بن أردشير، وزير بهاء الدّولة، حوله طائفة كبيرة من الشّعراء كالسّلامي والحمدوني وأبي الفرج الببغاء وابن بابك وابن لؤلؤ والنامي والحاتمي والخالع ومحمد بن بلبل وأحمد بن علي المنجم والسفياني وأحمد بن المغلس وسعيد بن

---

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدهر*، 269/2–273؛ وانظر أيضًا ياقوت، معجم *الأدباء*، 138/9.

[2] انظر المصدر نفسه، 143/9.

[3] انظر أبو حيّان التّوحيدي، *الصّداقة والصّديق*، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، 1964)، صص63–64.

محمّد الأزدي والحسن بن محمّد بن العضدي وعون بن علي العنبري وغيرهم.[1] ويبدو أنّه كان مهتمًّا بجمع الكتب إذ أنشأ ببغداد مكتبة تحتوي على أكثر من عشرة آلاف مجلّد.[2]

بعد هذا العرض لأهمّ القصور الرّاعية للعلم والأدب، يمكن القول إنّ خصائص صاحب القصر الفكريّة والعلميّة علاوةً على ميوله، كانت تحدّد طبيعة الحياة الثّقافية في قصره واتّجاهها. فعلى سبيل المثال، يبدو أنّ ميل ابن سعدان إلى الفلسفة هو الذي حداه إلى أن يجمع حوله هذا الكمّ من الفلاسفة أمثال مسكويه وأبي حيّان التّوحيدي وأستاذه أبي سليمان المنطقي. وقد تحدّثت المصادر القديمة عن اهتمام ابن العميد بالعلوم المختلفة من رياضيّات وفلكٍ وفيزياء وحيل وطبيعة وغيرها إلى جانب الأدب،[3] ويبدو أنّ هذا الاهتمام دفعه إلى أن يجمع العلماء والأدباء حوله على حدّ سواء. يذكر البعض أنّ ابن العميد كان جاهلاً بعلوم الدين ويتهرّب من الخوض فيها،[4] وهذا قد يفسّر قلّة علماء الدين والمناقشات

---

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 145/3-153؛ ابن خلكان، 355/2-357.

[2] انظر ابن الأثير، 324/7.

[3] انظر مسكويه، 278/6.

[4] انظر عبد الرحيم بن أحمد العبّاسيّ، 2معاهد التنصيص على شواهد التخليص، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، 1974)، /123-124.

الدينيّة في قصره. هذا في حين أنّ الصّاحب كان مهتمًّا بعلوم الدين إلى جانب الأدب،[1] وهذا ما يفسّر كثرة المناقشات الدينيّة في بلاط الصّاحب، والتي كانت تتناول علوم القرآن والكلام وغيرها، والتي كان الصّاحب يديرها أو يشارك فيها شخصيًّا.[2] ولعلّ حبّ المهلّبي للأدب جعل الأدباء والشّعراء يجتمعون في مجلسه دون غيرهم، مثلما كان شغف سابور بن أردشير بالكتب هو العامل الذي حداه إلى بناء المكتبة الضخمة في بغداد.

كانت المجالس في هذه القصور أربعة أنواع رئيسة هي: حضرة الأمير، ومجالس العلم العامّة، ومجالس العلم الخاصّة، ومجلس المنادمة أو المجون. أمّا حضرة الأمير، فكانت المكان الذي يجتمع فيه الملك مع الزوّار على اختلاف فئاتهم، وكان يحضر هذه المجالس الأدباء والشّعراء والعلماء ليضفي حضورهم هيبةً على المجلس. وقد كان لهذا المجلس تقاليده الخاصّة التي تختلف بحسب انتساب القصر إلى أميرٍ أو وزير. أمّا المجالس العامّة، فكانت تنقل المناظرات التي كانت تُقام في القصر، والتي كان يشارك

---

[1] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 5/174-175.

[2] انظر لأمثلةٍ على هذه المناقشات في بلاط الصّاحب أبو حيّان التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، تحقيق محمد بن تاوين الطنجي (دمشق: مجمع اللغة العربيّة، 1965)، ص252-253.

فيها صاحب القصر أحيانًا، إلى شرائح أوسع من النّاس. والمجالس الخاصّة كانت تُقسم إلى قسمين: الأوّل مجلس تعليم الخليفة أو أحد أبنائه كتلك التي كان يديرها أبو عليّ الفارسيّ لعضد الدّولة،[1] أو التي كان يديرها ابن فارس لمجد الدّولة ابن فخر الدّولة.[2] أمّا القسم الثاني من هذه المجالس الخاصّة، فكان لخاصّة الحكماء من الفلاسفة، مثل المجلس الّذي أفرده عضد الدّولة في موضعٍ بقرب مجلسه حيث كان الحضور يجتمعون فيه للنقاش بعيدًا عن رعاع العامّة.[3] ولعل مجلس المنادمة كان أقرب المجالس إلى نفس صاحب القصر كونه الأكثر تسليةً. وكان بعض الأدباء يختصّون بهذه المنادمة كالتنوخي

[1] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 234/2؛ ابن خلكان، 80/2.

[2] انظر أبو بركات كمال الدين ابن الأنباري، *نزهة الألباء*، تحقيق إبراهيم السمرائي (بغداد: مكتبة الأندلس، د.ت)، ص236؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 83/3؛ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، *الوافي بالوفيات*، اعتناء إحسان عباس (فيسبادن: نشر فرانز شتايز، 198)، 278/7؛ جلال الدين السيوطي، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي،.ت)، 352/1؛ جمال الدين القفطي، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1950)، 95/1.

[3] انظر مسكويه، 408.

الذي كان المهلّبي وغيره من وزراء العراق يعدّونه ريحانة الندماء.[1] من هؤلاء أيضًا أبو الورد الذي يُحْكى أنّه كان من عجائب الدنيا في المطايبة والمحاكاة، وكان يخدم مجلس المهلّبي ويقلّد شمائل الناس وألسنتهم فيؤدّيها كما هي.[2] ولعلّ أهمّ مجالس المنادمة كان مجلس أبي حيّان التّوحيدي مع الوزير ابن سعدان الذي أنتج كتاب *الإمتاع والمؤانسة* الّذي دوّن فيه أبو حيّان ما دار بينه وبين الوزير في سبع وثلاثين ليلة. ومن مجالس المنادمة أيضًا ما كان يُقام على موائد مترفة ممّا يمكن تسميته بمجالس الموائد. إنّ انتشار هذه المجالس أمر طبيعي نتيجة اهتمام أصحاب القصور بأنواع الطعام.[3] وقد انعكست أنواع الطعام هذه في الأدب الذي وصلنا والتي تضمّنها قريض الشّعراء.[4]

---

[1] انظر أبو منصور الثّعالبي، *من غاب عنه المطرب*، تحقيق عبد المعين الملوحي (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1987)، ص139؛ الثّعالبي، *يتيمة الدهر*، 393/3.

[2] انظر المصدر نفسه، 443/2-444.

[3] يفصّل آدم متز اهتمام أصحاب القصور والأغنياء بالطّعام في قصورهم، إذ يبدو أنّه كان للطّعام وتناوله تقاليد خاصّة في هذه القصور، انظر لتفصيلها آدم متز، 196/2.

[4] انظر تفصيل ذلك في محمود غناوي الزهيري، *الأدب في ظلّ بني بويه* (مصر: مطبعة الأمانة، 1949)، 192-196.

اهتمّ أصحاب القصور بمجالس طعامهم كما اهتمّوا بمجالس الشّراب والطّرب.[1] ولعلّ أكثر أصحاب القصور اهتمامًا بمثل هذه المجالس كان الصّاحب بن عبّاد وعضد الدّولة والمهلّبي.[2] كان يتخلّل هذه المجالس فترات من الغناء، كما كان الحال مثلاً في مجالس الشّرب قي قصر المهلّبي.[3] يصف لنا الصّاحب بن عبّاد مجالس الشّرب في قصره وفي قصر المهلّبي بالتفصيل.[4] وتجدر الإشارة إلى أنّ مجالس الشّراب هذه كانت تتحول في كثيرٍ من الأحيان إلى مجالس مجون، وخير مثالٍ على هذا مجالس الصّاحب بن عبّاد نفسه، أو مجلس المهلّبي الذي حضره الصّاحب وقال فيه: "فاستدعى دنًّا للوقت، وخمّارًا

---

[1] كما هو الحال في مجالس الطّعام كان لمجالس الشّراب تقاليدها الخاصّة حيث كانت أرض هذه المجالس تُزيّن بالأزهار والورود ويُعنى بآلاتها وروائحها وخمرها وفواكهها، انظر تفصيل ذلك في آدم متز، 203/2.

[2] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 143/9.

[3] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدهر*، 271/2–272.

[4] انظر المصدر نفسه، 269/2–277.

من الدير، وريحاناً من الحانة، واقترح غناءً من الماخور، وأخذنا في فنّ من الانخلاع عجيب."[1]

شكّلت هذه المجالس عالمًا مستقلاً يعيشه صاحب القصر مع ندمانه بعيدًا عن الرّصانة التي كان يفرضها المنصب. وهذا العالم الماجن لم يتداخل مع العالم اليومي الذي كان المنصب يفرضه؛ فأمام العامّة كان صاحب القصر الّذي كان من المفروض عليه أن يظهر بمظهر الشخصيّة الجادّة الوقورة المسؤولة أمام من يقفون في مرتبةٍ أدنى، كالشّعب بشكلٍ عام ورجال الدّين بشكلٍ خاص. ولكن ما إن تُسدَل الأستار وينعزل الحاكم أو الأمير أو الوزير في القصر حتى يصبح القصر مرتعًا لمن يستبيح المتع. فمثلاً المهلّبي يتظاهر بأعلى درجات الرّصانة والوقار أثناء تأديته لوظائفه،[2] غير أنّه في وقت خلوته كان "يناصف العشرة" و"يبسط في المزح إلى أبعد غاية".[3] وفي مقابل هذه الرّصانة يُخبر الثّعالبي عن مجلس المهلّبي الذي كان يحضره كبار القضاة ورجال الدّولة، فيقول: "فإذا

---

[1] المصدر نفسه، 272/2.

[2] انظر، ياقوت، معجم *الأدباء*، 133/9، 141.

[3] المصدر نفسه، 133/9.

تكامل الأنس وطاب المجلس ولذّ السماع وأخذ الطرب منهم مأخذه، وهبوا ثوب الوقار للعقار، وتقلّبوا في أعطاف العيش، بين الخفّة والطيش. ووضع في يد كلّ منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى ما دونها مملوءًا شرابًا قطربليّا أو عكبريًّا، فيغمس لحيته فيه بل ينقعها حتى تتشرّب أكثره، ويرشّ بعضهم على بعض ويرقصون أجمعهم. وعليهم المصبغات ومخانق البرم والمنثور، ويقولون كلما يكثر شربهم: هر هر. فإذا أصبحوا عادوا لعادتهم في التزمّت والتوقّر والتحفّظ بأبّهة القضاة وحشمة المشائخ الكبراء."[1]

من الملاحظ من القريض الذي كان يُنظم في مجالس الموائد أنّ صاحب القصر كان كثيرًا ما يدفع الشّعراء إلى مثل هذا القريض. ولا يقتصر هذا الأمر على مجالس الموائد بل يمتدّ إلى غيرها من مجالس القصر. فقد كان الصّاحب كثيرًا ما يقترح على شعرائه النّظم في موضوعٍ يعيّنه، فيتسابق كلّ واحد منهم في إظهار مقدرته، وكان لهذا أثرٌ كبيرٌ في توليد موضوعات جديدة في الشّعر العربيّ. من الأمثلة على ذلك أنّ الصّاحب حصل في إحدى المعارك الحربيّة على فيل كان في عسكر أعدائه، فطلب من شعرائه أن

---

[1] الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 394/2.

يصفوه، واقترح عليهم أن تكون قصائدهم على وزن قصيدة عمرو بن معد يكرب وقافيته،[1] فتسابق الشّعراء إلى إنشاء القصائد الطريفة في وصف الفيل الأسير. من النماذج التي قيلت في هذه المناسبة كان قول أبي القاسم عبد الصمد بن بابك من قصيدةٍ طويلة:[2]

ومُمسَّـــكِ البـــردين في   شــبه النّـــاقشـــية وقـــدًا

فكأنّما نســـجت عليْـــ   ـــهِ يدُ الغمامِ الجون جِلدا

وإذا لـــوتك صـــفاته   أعطاك مـــسّ الروع فقدا

فكأنّ معصـــم غادةٍ   في ماضغيهِ إذا تصدّى

وكأنّ عودًا عاطـــلاً   في صفحتيه إذا تبـــدّى

يحـــدو قوائـــم أربعًا   يتركن بالتّـــلعات وهدا

والنّتيجة كانت أنّ مجموع القصائد التي قيلت في هذا الفيل جمعت في ديوان أطلق عليه اسم "الفيليّات".[1]

---

[1] مطلع القصيدة:

أعددت للحدثان سا   بغةً وعدّاءً علَندي

المصدر نفسه، 270/3.

[2] المصدر نفسه، 270/3.

من طرائف مجلس الصّاحب أيضًا أنّه كان لأبي عيسى المنجّم برذون كان الصّاحب قد أهداه إليه، فنفق البرذون، عندئذٍ طلب الصّاحب من شعرائه أن ينظم كلّ منهم مرثيّةً في البرذون الفقيد، فتسابقوا إلى ذلك، وأثروا الشّعر العربيّ بقصائد أطلق عليها اسم "البرذونيّات".[2] ومن الأمثلة الأخرى على هذه الظّاهرة الأدبيّة في قصور وزراء البويهيّين أنّه لمّا ابتنى الصّاحب دارًا جديدة بأصبهان، لم يبق شاعر من الشّعراء المتّصلين به إلا ونظم فيها قصيدة في وصفها ويهنّيء فيها الصّاحب بها، ومجموع هذه القصائد عُرف بـ"الداريّات".[3]

لم يقتصر دور صاحب القصر على اقتراح الموضوعات، بل كان في أحيانٍ كثيرة يشارك بنفسه في النّتاج الأدبي. وكان صاحب القصر، عندما يعجز أحد الشّعراء أو الأدباء عن تقديم ما طُلب منه، يبادر هو بنفسه بالأمر، كما حصل مع عضد الدّولة حين

---

[1] انظر المصدر نفسه، 3/269-277.

[2] انظر المصدر نفسه، 3/253-269.

[3] انظر المصدر نفسه، 3/240-253.

أُهديت بهطة إلى مجلسه، فأمر من كان معه بوصفها، فغلب عليهم السّكوت والخجل، عندئذٍ ارتجل عضد الدّولة الأبيات التّالية:[1]

بهطة تعجز عن وصفها يا مدّعي الأوصاف بالزور

كأنّها في الجام مجلوّة لآلىء في ماء كافور

وممّا يثير الانتباه أنّ الصّاحب اتُّهم بتأليف قصائد مدحٍ لنفسه ثمّ أمر الشّعراء بإنشادها.[2]

كان أصحاب القصور يتزاورون، فيعرفون العلماء والأدباء والشّعراء المنتسبين إلى كلّ قصر. فالصّاحب قد ترعرع في قصر ابن العميد ودرس على يديه، وزار أيضًا قصر الوزير المهلّبي في بغداد وأُعجب به، فوصفه بالتفصيل في كتابه الروزنامجة مخبرًا ابن العميد بذلك قائلاً:

"وردت – أدام الله عزّ مولانا – العراق فكان أوّل ما اتفق لي استدعاء مولاي الأستاذ أبي محمد – أيّده الله – وجمعه بين ندمائه من أهل الفضل وبيني، وكان الذي كلّمني منهم شيخ ظريف، خفيف الروح، أديب متقعّر في كلامه، لطيف، يعرف بالقاضي

---

[1] المصدر نفسه، 258/2.

[2] انظر التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 57/1–58.

ابن قريعة، فإنّه جاراني في مسائل خفّتها تمنع من ذكرها وافتضاضها... وشاهدت من حسن مجلسه [يعني المهلّبي] وخفّة روح أدبه وإنشاده للصنوبري وطبقته ما طاب به الوقت وهشّت له النفس وشاكل رقّة ذلك الهوى وعذوبة ذلك اللمى."[1] ويسترسل الصّاحب في وصف تفاصيل مجالس المهلّبي ومن كان يحضرها ويمدحه فيها ومن غنّى فيها ومن صبّ الخمر ومن نادمهم من الخدم.[2]

أمّا ابن سعدان فكان على علمٍ بمن في القصور الأخرى من العلماء والأدباء، وكان يعتقد بتفوّق من في مجلسه على غيرهم. فبعد تعداده من في مجلسه مبديًا رأيه فيهم يقول: "والله ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير، وإنّهم لأعيان الفضل، وسادة ذوي العقل، وإذا خلا العراق منهم، فرقّن على الحكمة المرويّة والأدب المتهادى. أتظنّ أنّ جميع ندماء المهلّبي يفون بواحدٍ من هؤلاء، أو تقدّر أنّ جميع أصحاب ابن العميد يشتهون أقلّ من فيهم؟ قال: [زيد بن رفاعة] قلت: هذا ابن عبّاد بالريّ وهو من يعرف ويسمع، قال: ويحك! وهل عند ابن عبّاد إلا أصحاب الجدل الذين يشغبون ويحمقون ويتصايحون

---

[1] الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 2/269-270.

[2] انظر المصدر نفسه، 2/269-273.

إلى أن تبحّ حلوقهم؟"[1] إنّ كلام ابن سعدان هذا يظهر اطّلاعه بما كان يحدث في هذه القصور، وما كان يجري فيها من مناقشات وبحوث علميّة.

من الملاحظ أنّ صاحب القصر يكون عادةً مهتمًّا برأي الشّعراء والأدباء والعلماء في قصره. ذلك لأنّ هؤلاء كانوا اللّسان النّاطق باسم القصر وبالتّالي باسم صاحبه. يظهر هذا في اهتمام عضد الدّولة برأي المتنبّي في مجلسه حين أمر بأن يُسأل: "كيف شاهد مجلسنا؟ وأين الأمراء الذين لقيهم منّا؟"[2] تظهر هذه الظّاهرة أيضًا في إحدى الروايات عن مقتل المتنبّي حين دسّ عضد الدّولة من يسأل: "أين هذا العطاء من عطاء سيف الدّولة؟ فقال [المتنبّي]: إنّ سيف الدّولة كان يعطي طبعًا، وعضد الدّولة تطبّعًا"، فغضب عضد الدّولة لهذا الجواب وجهّز إلى المتنبّي قومًا من بني ضبّة فقتلوه.[3] إنّ غضب عضد الدّولة من تفضيل المتنبّي سيف الدّولة عليه يدلّ على مدى اهتمام أصحاب

---

[1] التّوحيدي، *الصّداقة والصّديق*، ص71–72.

[2] البديعي، ص161.

[3] انظر المصدر نفسه، صص174–175.

القصور برأي الشّعراء في مجلسهم لأنّه كان يدلّ على تفوّق قصر معيّنٍ على غيره من القصور، وبالتّالي على تفوّق صاحب القصر على غيره من الأمراء أو الوزراء.

إنّ حبّ صاحب القصر هذا للتفوّق على غيره من أصحاب القصور هو الّذي دفع الشّعراء إلى الغلوّ في مدحهم، حتّى صار هذا الأمر سمةً من سمات القصور البويهيّة. ويصل بعض هؤلاء إلى إدّعاء النبوّة أو الألوهيّة لممدوحيهم.[1]

ب. روّاد القصر

كان من أسباب وفود الشّعراء والأدباء والعلماء على أصحاب القصور الطّمع في المال أو الحماية أو الشهرة أو المنصب أو مجرّد العلم إذا كان صاحب القصر من

---

[1]يقول الصابي في مدح عضد الدولة:

صــل يا ذا العــلا لربّك وانحــر ... كل ضد وشــانيء لك أبتر
أنت أعلى من أن تكون أضاحيــ ... ـك قرومًا من الجمال تعفر
بل قرومًا من الملوك ذوي السؤ ... دد تيجانهــا أمامــك تــنثر
كــلّما خرّ ســاجدًا لــك رأس ... منهم قال ســيفك: الله أكبر

الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 330/2.

ويقول أبو القاسم الزعفراني:

أنت الذي دنت بالسجود له ... حتى لقد قيل ربّه صنم
ولي فؤاد غدوت مالكه ... بلا شريك فليس ينقسم

المصدر نفسه، 410/3.

العلماء، أو كان مجلسه يأوي أحد كبار العلماء. إزاء هذا، من الطّبيعي أن يكون القصر الأكثر ثراءً بالمال والعلم هو الذي يستقطب العدد الأكبر من الشّعراء والأدباء الطّالبين للمال والعلم. والطّمع في تحصيل أكبر مبلغ من المال هو السّبب الرئيس في كثرة تنقّل هؤلاء الروّاد، وخاصّة الشّعراء منهم، بين القصور. كانت مدّة الإقامة في القصر تختلف من شخصٍ إلى آخر بحسب مدى القبول الذي يلقاه الشّاعر في القصر، أو بحسب مدى ارتياح الشخص إلى أجواء القصر. فإذا لم يستطع الزائر أن يحصل على منصبٍ إداريٍّ أو تعليميٍّ في القصر كان ينتقل إلى كنف قصرٍ آخر. وكانت المدّة تتراوح من أسابيع قليلة، كما في زيارة المتنبّي لعضد الدّولة، إلى عشرات السّنين، كما كان الحال في إقامة أبي عليّ الفارسيّ في قصر عضد الدّولة.

يمكن أن يكون فيصل التفرقة بين الشّاعر الزائر والشّاعر المقيم أنّ المقيم في القصر هو الذي يتولّى مهمّةً رسميّة فيه، وإذا كان الشخص قد زار أكثر من قصرٍ وعمل فيه، فإنّه يعتبر قد أقام في أكثر قصر، وخير مثالٍ على ذلك مسكويه الذي أقام عند ابن العميد وابن سعدان. أمّا بالنسبة للشعراء والأدباء الزائرين، فلم يتنقّلوا في إمارات الدّولة البويهيّة فحسب، بل كثيرٌ منهم زار معظم البلاد المجاورة ومدح أمراءها ووزراءها. يدلّ

هذا على أنّ السّبب الرئيس لاجتماع الشّعراء في قصرٍ محدّد كان الحصول على المكسب المادي الأكبر، لا الانتماء إلى قصرٍ أو إمارةٍ دون الأخرى.

أمّا كيفيّة مجيء هؤلاء الأدباء الزّائرين إلى قصرٍ ما، فتختلف تبعًا لشهرة الأديب أو الشّاعر ومدى الحاجة إليه في تلبية حاجات القصر السّياسيّة والثّقافية. فأحيانًا تكون شهرة الشخص كفيلةً لأن تجعله يدخل القصر الذي يبتغيه دون أيّ عائق أو طلبٍ مسبق، ومثال ذلك كان الخوارزمي الذي تنقّل بين ستّة قصورٍ على الأقل دون دعوة مسبقة. وأحيانًا كان الشّاعر يتلقّى دعوةً شفهيّةً أو مكتوبةً، فإذا قبلها يتوجّه عندئذٍ للقاء صاحب القصر ليتلقّى هباته. أمّا إذا في حال رفض الدعوة، فيصبّ صاحب القصر عليه جام غضبه لاعتباره ذلك إهانةً لشخصه وحطًّا من شأن قصره. لعلّ خير مثالٍ على ذلك ما وقع مع المتنبّي؛ فقد راسله ابن العميد طالبًا منه زيارته فتوجّه إليه،[1] ثمّ فعل الشيء نفسه مع عضد الدّولة الذي راسله مشافهةً عن طريق ابن العميد،[2] من جهةٍ أخرى، تلقّى المتنبّي دعوات من الوزيرين المهلّبي والصّاحب بن عبّاد[1] لكنّه رفض الاستجابة للدعوتين

---

[1] انظر المصدر نفسه، ص147.

[2] انظر المصدر نفسه، ص159؛ المتنبّي، 533.

دعوات من الوزيرين المهلّبي والصّاحب بن عبّاد[1] لكنّه رفض الاستجابة للدعوتين ممّا أثار غضب الوزيرين المذكورين عليه، فحثّا الشّعراء والأدباء في مجلسهما على هجاء المتنبّي وتأليف الكتب والرسائل في مساوئه.[2] ويذكر الثّعالبي أنّ الصّاحب كان يتمنّى وقوف أبي إسحق الصابي إلى جانبه "ويضمن له الرغائب على ذلك إمّا تشوّقًا أو تفوّقًا".[3] وفي كثيرٍ من الأحيان كان الأديب بحاجةٍ إلى وسيطٍ كي يدخل القصر. مثلما حصل مع أبي حيّان التّوحيدي والوزير ابن سعدان، حيث كان وسيط التّوحيدي للوصول إلى قصر ابن سعدان صديقه أبو الوفاء المهندس.[4] وكذلك لعب الصّاحب بن عبّاد دور الوسيط في إيصال كلٍّ من الخوارزمي والسّلامي إلى حضرة عضد الدّولة.[5]

علاوةً على كلّ ما تمّ ذكره، كان على الشّاعر في كثيرٍ من الأحيان اجتياز بعض الاختبارات حتى يتاح له فرصة الإقامة في القصر. من هذه الاختبارات الشّرط الذي

---

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 150/1-152؛ البديعي، صص143-145.

[2] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، ص150.

[3] المصدر نفسه، 292/2.

[4] انظر التّوحيدي، *الصّداقة والصّديق*، ص67.

[5] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 473/2

وضعه الصّاحب بن عبّاد على كلّ من يريد دخول مجلسه؛ ويروي لنا الخبر ابن خلكان في معرض حديثه عن أبي بكرٍ الخوارزميّ، فيقول:

"يحكى أنّه [أبو بكرٍ الخوارزميّ] قصد حضرة الصّاحب ابن عبّاد وهو بأرّجان، فلمّا وصل إلى بابه قال لأحد حجّابه: قل للصاحب: على الباب أحد الأدباء وهو يستأذن في الدخول. فدخل الحاجب وأعلمه، فقال الصّاحب: قل له قد ألزمت نفسي ألا يدخل عليّ من الأدباء إلا من يحفظ عشرين ألف بيتٍ من شعر العرب. فخرج إليه الحاجب وأعلمه بذلك فقال أبو بكر: ارجع إليه فقل: هذا القدر من شعر الرجال أم من شعر النساء؟ فدخل الحاجب فأعاد عليه ما قال، فقال الصّاحب: هذا يكون أبا بكر الخوارزمي، فأذن له في الدخول إليه، فعرفه وانبسط له".[1]

إنّ هذه الرواية يعتريها بعض المبالغة، فلا يمكن أن يكون كلّ من كان يقيم في قصر الصّاحب يحفظ عشرين ألف بيت من الشّعر، لكنّها تدلّ على مدى اهتمام الصّاحب باختيار زوّاره، كما تدلّ على اهتمام صاحب القصر بأن يكون من يفد عليه زائرًا يمتلك

[1] ابن خلكان، 355/2.

امتيازًا يعكس امتياز صاحب القصر المضيف. وإزاء كثرة الشّعراء والأدباء كان لا بدّ من معايير تميّز بين الزوّار. مثل هذه المعايير واضحة عند ابن العميد، حيث كان يسأل من يصل إليه من الأدباء عن بغداد، "فإن فطن عن خواصّها ونبه على محاسنها وأثنى عليها خيرًا، جعل ذلك مقدّمة فضله وعنوان عقله". بعد اجتياز هذا الاختبار الأوّلي كان ابن العميد يبادر إلى السؤال عن الجاحظ، "فإن وجد عنده أثرًا بمطالعة كتبه والاقتباس من ألفاظه وبعض القياس بمسائله قضى بأنّه غرّة شادخة في العلم"، وإذا لم ينجح الأديب في الاختبارين "لم ينتفع بعد ذلك عنده بشيءٍ من المحاسن."[1]

من الجدير بالذّكر أيضًا أنّ الأديب أو الشّاعر كان يُمتحن أحيانًا في مجلس القصر وأمام الحاضرين فيه من مقيمين وزوّار. من الأمثلة على هذه الظّاهرة ما كان يلقاه بديع الزّمان الهمذاني في مجلس الصّاحب من اختبارات؛ إذ تروي المصادر أنّ الهمذاني دخل يومًا إلى مجلس شعراء الصّاحب، فاتّفق أن دخل المجلس شاعر فارسيّ هو منصور المنطقي الّذي أنشد أبياتًا بالفارسيّة في وصف شَعر المحبوب، فوقعت ثلاثة أبيات من

---

[1] أبو منصور الثّعالبي، *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار نهضة مصر، 1965)، ص512.

الصّاحب موقعًا حسنًا،[1] فأوعز الصّاحب إلى الهمذاني أن ينقلها إلى العربيّة ارتجالاً مشترطًا عليه التزام البحر السّريع وقافية الطاء، فأنجز الهمذانيّ ما طُلب منه على الفور، ونجح في الاختبار بجدارة.[2] وتذكر المصادر أنّ الصّاحب طالما كان يمتحن الهمذاني في مثل هذه المواقف، "فيُعطى القوافي الكثيرة فيصل بها الأبيات الرشيقة، ويُقترح عليه كلّ عويص وعسير من النظم والنّثر، فيرتجله أسرع من الطرف على الريق...".[3] أمّا الفشل في مثل هذه الامتحانات فكان يؤدّي إلى الطرد من القصر أو، على الأقلّ، الغضب والازدراء.

---

[1] الأبيات هي:

يك موى بدزديدم أز دو زلفش	چون زلف زدى اى صنم بشانه
چونانش بسختي همي كشيدم	چون مور كه كندم كشد بخانه
باموي شدم بخانه مادر گفت	منصور كدامست ازين دوگانه

[2] فقال:

سرقت من طُرّته شعرةً	حين غدا يمشّطها بالمشاطِ
ثــمّ تدلّجت بها مثــقلاً	تدلّج النّــمل بحبّ الخياطِ
قال أبي مَن ولدي منكما	كلاكما يدخل ســمّ الخياطِ

انظر القصّة في: محمد العوفي، *لباب الألباب*، تصحيح دوارد بروز (ليدن: مطبعة بريل، 1903)، 2/ 17.

[3] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 294/4؛ عبد الرحيم بن أحمد العبّاسيّ، 114/3.

أضف إلى ما ذُكر أنّ بعض الأدباء والعلماء كانوا يُستدعون خصّيصًا لسدّ وظيفةٍ شاغرةٍ في القصر. من هؤلاء، على سبيل المثال، أبو بكر الباقلاني الذي استدعاه عضد الدّولة خصّيصًا لتدريس ابنه.[1] ولعلّ هذا المركز، أي تدريس صاحب القصر أو أحد أبناءه، كان من أهمّ المراكز في القصر، فقد شغره أهمّ علماء العصر مثل ابن فارس الذي كان أستاذًا لأبي الفتح ابن العميد[2] ومجد الدّولة،[3] وأبي عليّ الفارسيّ الذي كان أستاذًا لعضد الدّولة[4] وأولاد أخيه.[5] ومن الوظائف العلميّة والأدبيّة الأخرى في القصر كانت وظيفة التّرسّل أو استلام ديوان الإنشاء وخزانة الكتب والنّسخ؛ فمسكويه، على سبيل المثال، كان خازنًا لكتب ابن العميد ومن ثمّ لمعزّ الدّولة،[6] وأبو نصر الشّيرازي كان

[1] See Kraemer, p.43.

[2] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، ص347.

[3] انظر ابن الأنباري، ص236؛ ياقوت، *معجم الأدباء*، 83/3؛ الصفدي، 278/7.

[4] انظر ياقوت، *معجم الأدباء*، 234/2؛ ابن خلكان، 80/2.

[5] انظر أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، *طبقات النحويّين واللغويّين*؛ تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1954)، ص130.

[6] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، صص346–347؛ القفطي، *أخبار العلماء*، صص217–218.

خازن مكتبة عضد الدّولة،[1] وابن البوّاب خازن مكتبة بهاء الدّولة،[2] وأبو حيّان التّوحيدي كان ناسخًا في قصر الصّاحب بن عبّاد.[3] وقد كان الأديب يتقلّب في المناصب التي كان يتولاها في القصر الواحد تبعًا لرضى صاحب القصر عليه، أو قد يتولّى أكثر من مهمّةٍ واحدةٍ في وقت واحد. فأبو إسحق الصابي تسلّم عند المهلّبي "ديوان الرسائل والخلافة مع ديوان الوزارة" في الوقت نفسه.[4] وأحيانًا كان صاحب المنصب يبقى في منصبه حتّى بعد وفاة صاحب القصر. مثال على هذا أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف الذي كان كاتبًا ووزيرًا لعضد الدّولة، وتقلّد الوزارة بعده لأولاده.[5]

لم تكن وظائف القصر تعليميّةً أو إداريّةً فحسب، بل كان بعض الأدباء والشّعراء مختصّين بالمنادمة أو المدح والهجاء أو الاثنين معًا، وهؤلاء كانوا يرتزقون من مرتّباتٍ

---

[1] انظر ياقوت، *معجم الأدباء*، 198/5.

[2] انظر المصدر نفسه، 445/5-446.

[3] انظر التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 4/1.

[4] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 289/2.

[5] انظر المصدر نفسه، 369/2.

أو صلاتٍ أو مكافآت يحصلون عليها من أمراء الحضرات البويهيّة ووزرائها. وقد ذكر سابقًا في هذا الفصل عن اختصاص بعض الأدباء، كالتنوخي، بالمنادمة وحدها. أمّا المدح والهجاء فكانا لسان الدّولة الإعلامي، شعرًا كانا أم نثرًا، وكان لا بدّ لصاحب القصر، إذا أراد الهيمنة السّياسيّة لقصره، أن يجمع حوله أكبر عددٍ من هؤلاء المدّاحين والهجّائين.

أمّا العلماء، فقد انصرفوا في القصر إلى البحث والدّراسة مستفيدين من عطاء القصر الماديّ والثّقافي. وكان كلّ واحدٍ من هؤلاء يخدم صاحب القصر في مجاله، فكان منهم أطبّاء مثل جبرائيل بن بختيشوع طبيب عضد الدّولة الخاص[1] وأبي الحسن بن غسّان[2] وأبي سعيد الأرّجاني وأبي سهل الأرّجاني،[3] ومنجّمون مثل عبد الرحمن الصوفي الرازي منجّم عضد الدّولة الخاص والشريف بن الأعلم معلّم عضد الدّولة في حلّ الزيج.[4] وقد كان صاحب القصر يدعم مكانته الاجتماعيّة والسّياسيّة بتشجيع علماء القصور على

---

[1] انظر القفطي، *أخبار العلماء*، صص102-106.

[2] انظر المصدر نفسه، ص263.

[3] انظر المصدر نفسه، ص266.

[4] انظر المصدر نفسه، صص152-153.

التّأليف عندما كانت الكتب الّتي يؤلّفونها تُهدى إليه ويُذكر في خُطبة الكتاب بأسمى النّعوت والألقاب، وكأنّ هذا كان بمثابة شهادات متوالية يُصدرها نخبة النّاس لتثبيت مكانة الحاكم السّياسيّة. وأحيانًا كان صاحب القصر يجبر أحد الأدباء بتأليف كتابٍ له، كما حصل مع أبي إسحق الصّابي حين أمره عضد الدّولة بتأليف كتاب *التّاجي*.[1] ومن الملاحظ في هذا المجال أنّ صاحب الكتاب كان كثيرًا ما يهدي كتابه إلى صاحب القصر أو أحد الأعلام الموجودين فيه. من ذلك تأليف حمزة الأصفهاني كتاب *الموازنة بين العربيّ والعجمي* لعضد الدّولة،[2] وتأليف أبي عليّ الفارسيّ كتابي *التكملة والإيضاح* ، وتأليف علي بن العباس الكناس الملكي في الطب لعضد الدّولة أيضًا.[3] ومن ذلك تأليف ابن فارس كتاب الحجر والصّاحبي للصاحب بن عبّاد،[4] وتأليف أبي حيّان التّوحيدي كتابه *محاضرات*

---

[1] انظر ابن خلّكان، 25/1، 51/4؛ الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 192/2؛ الذّهبي، 251/16.

[2] See Rosenthal, p.156.

[3] انظر ابن الأثير، 270/8؛ مسكويه، 68/6.

[4] انظر القفطي، *إنباه الرواة*، 93/1.

العلماء للوزير أبي القاسم الدلجي[1] وإهداءه كتاب *الإمتاع والمؤانسة* لأبي الوفاء المهندس.[2] وكان بعض المؤلفين يسمّي كتابه باسم صاحب القصر أو المنطقة التي ألّف فيها الكتاب. من هذا تسمية ابن فارس لكتابه *الصّاحبي* نسبةً للصاحب بن عبّاد،[3] وكان أبو علي الفارسيّ كلّما زار بلدة جمع كتابًا يضمّ دروسه فيها وما عرض له من مسائل، من ذلك كتاب *المسائل الحلبيّة والمسائل البغداديّة والمسائل الشّيرازية والمسائل البصريّة والمسائل الدمشقيّة والمسائل العسكريّة*. وأحيانًا كان صاحب القصر نفسه يأمر أحد المؤلفين بتأليف كتابٍ لغرض معيّن كما هو الحال في كتاب *التاجي* الذي ألّفه أبو إسحق الصابي بأمرٍ من عضد الدّولة وهو يقول في وصفه حين سأل عنه: "أباطيل أنمّقها وأكاذيب ألفّقها".[4] وقد لا يكون تأليف الكتب بأمرٍ مباشرٍ من صاحب القصر بل ابتغاء مرضاته كما هو الحال في معظم الكتب التي ألّفت في مساوىء شعر المتنبّي في قصر الصّاحب بن عبّاد.

---

[1] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 385/5.

[2] انظر التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 1/8-12.

[3] انظر أبو الحسين أحمد ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها*، (القاهرة: المكتبة السلفيّة، 1910)، ص2.

[4] الثّعالبي، يتيمة *الدّهر*، 291/2.

يطالعنا نصّ لابن سعدان يرويه التّوحيدي في *الصداقة والصديق* ويتحدّث فيه عن ندمائه، ويصفهم مبديًا رأيه فيهم تبعًا لعلاقته الشخصيّة بهم من غير أن يتطرّق إلى آثارهم. من هؤلاء الندماء الذين يبدي ابن سعدان رأيه فيهم ابن زرعة المنطقي وابن عبيد وابن الحجاج البغداديّ وأبو الوفاء المهندس ومسكويه وأبو بكر القومسي والأهوازيّ وأبو سعيد السيرافي وابن شاهويه. إنّ نظرة ابن سعدان في هؤلاء تعكس تنوّع طبائع ندماء صاحب القصر ومدى تفاوت تمسّكه بهم، كما ترينا معايير تفضيل نديم على آخر في بلاط ابن سعدان على الأقل إن لم يكن يصحّ التعميم. فابن زرعة لا يحسّ بالقدح وهو دائم التعظيم والتهويل بأرسطاطاليس وأفلاطون "ومجالس الشراب تتجافى عن هؤلاء".[1] أمّا ابن عبيد، فكلّفه بالخطابة والبلاغة والرسائل قد طرحه في "لجّ لا مطمع في انتقاذه منه".[2] وابن حجّاج، حياؤه مستعار وشعره سخيف ولا يُمتع الخليفة بقدر مراده منه.[3] ثمّ إنّ أبا الوفاء نديم جيّد لولا لفظه الخراساني،[4] فيما مسكويه "يستردّ بدمامة خَلْقه ما يتكلفه من

[1] التّوحيدي، *الصّداقة والصّديق*، ص65.

[2] المصدر نفسه، ص66.

[3]–[4] انظر المصدر نفسه، صص66–70.

تهذيب خُلُقه، كثير ذكر المهلّبي وابن العميد"،[1] وأبو بكر "تميمة المجلس وهو بجهله مع خفّة روحه وقبح وجهه أدخلُ في العين وألصق بالقلب من غيره مع علمه وثقل روحه وحسن ظاهره"،[2] والأهوازي "لا حلاوة ولا مرارة ولا حموضة ولا ملوحة وإنّما هو كالبصل في القدر وكالأصبع الزائدة في اليد، على أنّا نرعى فيه حقًّا قديمًا ونرحمه الآن رحمةً حديثة".[3] أمّا أبو سعيد السيرافي، فخير محدّث لتمازج صفاته مع صفات الوزير.[4] وابن شاهويه، شيخ لا فائدة منه إلا ما يلقي من تجارب ومشاهدات.[5] هكذا نرى أنّ أهمّ معيارٍ للتفضيل بين هؤلاء الندماء هو مقدار التسليّة الحاصلة من النديم، ثمّ يأتي بالدرجة التّالية علمه فلفظه فتجاربه فخدماته لصاحب القصر فشكله وأخلاقه. يعكس هذا مدى تدقيق صاحب القصر في الخصائص الجزئيّة لكلّ نديم يتمتّع برعايته، وبعبارةٍ أخرى لم تكن القصور مشرّعة لكلّ وارد.

نظرًا للكمّ الكبير من الروّاد في كلّ قصر، كَثُر النّتاج الأدبي والعلمي. وكان طبيعيًّا في ظلّ هذه الأجواء أن تنشأ علاقاتٌ مختلفة بين أعلام القصر الواحد، فنشأت

---

[1] انظر المصدر نفسه، صص66-70.

[2-4] انظر المصدر نفسه، صص66-70.

صداقات وتحالفات وعداوات عديدة بين العديد من الزوّار والمقيمين. فقامت علاقة على سبيل المثال بين مسكويه وأبي حيّان التّوحيدي نتلمّسها في كتاب *الهوامل والشوامل* وفي كثيرٍ من كتب الإثنين. كما يورد أبو حيّان التّوحيدي في كتابه *الصداقة والصديق* كثيرًا من الصداقات التي نشأت بين الأدباء في القصور ويناقشها. وكانت العلاقة في بعض الأحيان تتوسّع لتشكّل تيّارًا أو تحالفًا أدبيًّا؛ من الأمثلة على ذلك العلاقة بين المتنبّي وابن جنّي. وصحيح أنّ هذه العلاقة تكوّنت قبل مجيء الاثنين إلى قصور البويهيّين، غير أنّه انضمّ إليها أبو عليّ الفارسيّ تحت ظلّ عضد الدّولة.[1] وقد تتّخذ هذه العلاقة بين أدباء القصر الواحد شكل العلاقة بين الأستاذ والتلميذ، كما كانت العلاقة، على سبيل المثال، بين بديع الزّمان الهمذاني وابن فارس. كذلك العلاقة بين أبي حيّان التّوحيدي وأبي سليمان السجستاني من جهة وبينه وبين أبي سعيد السيرافي من جهةٍ ثانية. يجب القول هنا أنّ العلاقة بين أعلام القصر الواحد لم تكن دائمًا علاقة صداقة، بل كثيرًا ما كانت تنشأ العداوة والبغضاء فيما بينهم لأسبابٍ عديدة أهمّها الغيرة والتّباين في الآراء والولاء

[1] انظر القصّة في *البديعي*، صص161-162.

لمذهبٍ أو شخصٍ معيّن. ولعلّ خير مثالٍ على ذلك العداوة بين الهمذاني وأبي بكرٍ الخوارزمي، والتي تعكسها المناظرة التي أوردها الهمذاني في رسائله.[1] وأحيانًا كان يطلب من أحد الأدباء أن يعطي رأيه في غيره من الأشخاص الموجودين في البلاط كما طلب ابن سعدان من أبي حيّان أن يبدي رأيه في نحاة العصر وشعرائه.[2] وإنّ أجوبةً صريحةً ، صحيحةً كانت أم لا، كأجوبة أبي حيّان، كانت كفيلةً بأن تخلق له الكثير من الأعداء والخصوم.

إنّ العلاقة فيما بين روّاد القصور، والّتي كانت تتراوح بين الصداقة والرضا والسخط والمراوغة كانت تمتدّ إلى العلاقة بين روّاد القصور وأصحابها. فمن الصداقة، علاقة ابن فارس بابن العميد، وعلاقة أبي علي الفارسيّ وعضد الدّولة. ومن الرضا، العلاقة بين السّلامي والصّاحب بن عبّاد وبينه وعضد الدّولة.[3] ومثل هذا العلاقة بين مسكويه وابن العميد. أمّا السخط، فمثاله العلاقة بين أبي حيّان التّوحيدي وكلٍّ من

---

[1] انظر الهمذاني، *كشف المعاني والبيان*، ص10-28.

[2] انظر التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 1/131-143.

[3] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 2/472-474.

الصّاحب بن عبّاد وابن العميد الذين ألّف فيهما كتابًا كاملاً في مثالبهما. وكثيرًا ما كانت العلاقة بين الأديب وصاحب القصر تتحوّل من حالٍ إلى حال فيترك عندئذٍ الأديب القصر متحوّلاً إلى قصرٍ آخر. فالخوارزمي الّذي مدح الصّاحب وتقرّب إليه عاد وهجاه بأشنع الهجاء بعدما وصل عن طريقه إلى عضد الدّولة. وأحيانًا كان صاحب القصر هو الذي يطرد الأديب من قصره لغضبٍ أو تبرّمٍ منه. من هذا طرد الصّاحب بن عبّاد لبعض العلماء أمثال ابن فارس والروياني وابن بابويه وابن العطّار وابن شاذان البلخي،[1] وطرد ابن العميد لأبي طالب الجرامي،[2] وطرد عضد الدّولة لابن شاهويه لطول مقامه وتبرّم أحدهما بالآخر، ونصحه بالسير إلى ابن حرنبار قبل أن يتغيّر ضدّه.[3] كان الشّاعر أحيانًا يؤثر مغادرة القصر برضا صاحبه ومن غير أن يُطرد؛ من ذلك ما فعله أبو الحسن السّلامي حين آثر مغادرة حضرة الصّاحب إلى حضرة عضد الدّولة "فجهّزه الصّاحب

---

[1] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، ص167.

[2] انظر التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 68/1.

[3] انظر المصدر نفسه، 148/3.

إليها وزوّده كتابًا بخطّه".[1] وكانت العلاقة تسوء أحيانًا بين صاحب القصر وأحد الروّاد بسبب فتنة يزرعها بعض المقيمين في القصر. نستشفّ هذا من قصّة حمد بن محمّد، كاتب ركن الدّولة، مع ابن العميد، حيث كتب هذا الأخير لحَمَد يوضح له طبيعة المؤامرة التي حيكت.[2] وكان صاحب القصر ينقم من أحد الأشخاص لسببٍ ما، ثمّ يرضى عنه بعد تقرّب الشخص إليه مرّة أخرة. من هذا نقمة الصّاحب بن عبّاد على ابن فارس لتحوّله لخدمة ابن العميد، ثمّ رضاه عنه بعد أن رفع إليه كتاب *الحجر*.[3] ولم تكن نقمة صاحب القصر دائمًا تؤدّي إلى طرد الأديب أو الشّاعر، بل كانت تتخذ أحيانًا شكل العقوبة. حصل مثل هذا بين عضد الدّولة وأبي إسحق الصابي عندما أمر عضد الدّولة أن يُلقى الصّابي تحت أقدام الفيلة، غير أنّ نصر بن هارون ومطهّر بن عبد الله وعبد العزيز بن يوسف شفعوا له فتحوّل العقاب إلى الاعتقال ومصادرة ممتلكاته واستئصال أمواله.[4]

---

[1] الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 2/473.

[2] انظر التّوحيدي، *الصّداقة والصّديق*، صص83-84.

[3] انظر القصّة في القفطي، *إنباه الرواة*، 1/93.

[4] انظر تفصيل القصّة في الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 2/291.

من العلاقات المثيرة للاهتمام بين صاحب القصر ومَن في قصره من الرّوّاد، علاقة المراوغة والمداهنة التي اتّبعها ابن العميد مع المتنبّي؛ فقد كان ابن العميد يتضايق من ذيوع سيط المتنبّي وشهرته. فقد جاء في *الصبح المنبي* عن الربعي أنّه قال: "...دخلت عليه [أي ابن العميد] يومًا قبل دخول المتنبّي فوجدته واجمًا، وكانت قد ماتت أخته عن قريب، فظننته واجدًا لأجلها، فقلت: لا يحزن الله الوزير، فما الخبر؟ قال: إنه ليغيظني أمر هذا المتنبّي واجتهادي في أن أخمد ذكره، وقد ورد علي نيّف وستّون كتابًا في التّعزية ما منها إلا وقد صدّر بقوله:

طوى الجزيرة حتى جاءني خبر فزعت فيه بآمالي إلى الكذب

حتى إذا لم يدع لي صدقه أملا شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي

فكيف السّبيل إلى إخماد ذكره...".[1] أمّا في ظاهر الحال، فإنّ ابن العميد لاقى المتنبّي بالتّرحاب عندما ورد عليه ولم يَبْدُ عليه شيءٌ من هذه الغيرة. ومن الجدير بالذّكر أنّ هذه المراوغة لم تكن دائمًا من قِبَل صاحب القصر، بل كانت تُمارس أيضًا من قبل الرّوّاد

---

[1] البديعي، صص146-147.

أنفسهم في كثير من الأحيان. ممّا يدلّ على ذلك أنّ أبا حيّانٍ التّوحيدي في كتابه *أخلاق الوزيرين* ينسب معظم ما قيل في مثالب ابن العميد والصّاحب بن عبّاد إلى أشخاص موجودين في قصر كل منهما من غير ان يتجرّأ أيٌّ منهم على المجاهرة بهذا الرأي في حضرة الوزيرين.

الفصل الخامس

المدارس الأدبيّة المرتبطة بالقصر [1]

لقد تمّت الإشارة فيما سبق من فصول هذه الدّراسة إلى شخصيّاتٍ كانت ترتبط بقصور البويهيّين تُعتبر من أقطاب الأدب العربيّ بما يشمل من شعرٍ ونثرٍ وعلومٍ أدبيّة. بلغ طول باع عددٍ من هؤلاء مبلغًا في عرصات الأدب جعلهم بمثابة مؤسّسين لمدارس في الأدب لها معالمُ خاصّة بها، نَهَجَ عليها عددٌ من الأدباء في القرون الّتي تلت عصرهم، وفتحت الباب أمام نشوء أنماط جديدة في الأدب تعتمد على نظريّات تعكس مرحلة التطوّر الفكريّ الّذي كان قد بلغه المجتمع الإسلامي في الشّرق آنذاك. هذا إلى جانب الخصائص الّتي امتازت بها قصورُ البويهيّين ووجدت طريقًا إلى الأدب للتّعبير عن نفسها في قوالب

[1] جديرٌ بالذّكر أنّه ارتبط بالقصر البويهيّ العديد من المدارس الفلسفيّة والكلاميّة والفقهيّة، ويفصّل Kraemer في كتابه *Humanism in the Renaissance of Islam* هذه المدارس، انظر Kraemer, p.113، غير أنّه يغفل المدارس الأدبيّة التي ارتبطت بالقصر والّتي نرى أنّها ساهمت هي الأخرى بوصول الحضارة الإسلاميّة إلى عصرها الذّهبي. ونظرًا إلى أنّ دراستنا تعالج ملامح الأدب العربي في قصور البويهيّين لم نتطرّق فيها إلى هذه المدارس الفلسفيّة والفقهيّة والكلاميّة التي يذكرها Kraemer في كتابه.

الكلام المنظوم والمنثور. أهمّ هذه المدارس الّتي تتناولها هذه الدّراسة مدرستا ابن فارس وابن العميد.

أ. مدرسة ابن فارس[1]

ارتبط ابن فارس بعدّة ملوكٍ ووزراء، وبرع في علومٍ شتّى. فإذا دار الحديث حول المعجمات فهو يحتلّ مكانةً مرموقة إذ أنّه صاحب مدرسةٍ اعتمدت التّرتيب الألفبائي منهجًا. وإذا نظرنا في فقه اللّغة، فكتابه *الصّاحبي في فقه اللغة* يعتبر من الكتب السّبّاقة في هذا الباب.

---

[1] هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي، هكذا نسبته أغلب المصادر وشذّ عن ذلك ابن الأثير في الكامل وابن الجوزي في المنتظم. ولد حوالي سنة 923/312 وتوفي سنة 104/0395 على الأرجح. من أهم مؤلفاته التي وصلتنا: *الصّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها وذمّ الخطأ في الشّعر ومجمل اللغة ومقاييس اللغة*. انظر ترجمته في القفطي، *إنباه الرواة*، 92/1-95؛ الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 463/3-470؛ ابن خلكان، 118/1-120؛ الصفدي، 7/ 278-280؛ ابن الأنباري، ص235-237؛ السيوطي، *بغية الوعاة*، 352-353؛ ياقوت، *معجم الأدباء*، 80/3-98. وللاطّلاع على دراسات نقدية تناولته انظر هلال ناجي، *أحمد بن فارس حياته-شعره-آثاره*، (بغداد: مطبعة المعارف، 1970)؛ زهير عبد المحسن سلطان في دراسةٍ ملحقة بكتاب ابن فارس، *مجمل اللغة*؛ (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1984)؛ غازي مختار طليمات، *أحمد بن فارس اللغوي*؛ (دمشق: دار طلاس، 1999)؛ هادي حسن حمودي، *أحمد بن فارس وريادته في البحث اللغوي والتفسير القرآني والميدان الأدبي* (بيروت: عالم الكتب، د.ت)؛ مصطفى جواد و يوسف مسكوني في دراستهما الملحقة بكتاب ابن فارس، *رسائل في النحو واللغة* (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1969).

كانت مدرسة ابن فارس إلى حدٍّ بعيدٍ وليدة القصور البويهية، إذ أنّه أمضى فترةً طويلةً مقيمًا فيها أو متّصلاً بها. فقد كان على علاقةٍ وثيقةٍ بابني العميد: أبي الفضل وأبي الفتح، فلازم مجالسهما وشارك فيها مشاركةً فعّالةً.[1] ولقد أعجب أبو الفضل ابن العميد بابن فارس وبمدى اطّلاعه على علوم عصره، فاستخدمه ليكون مربّيًا لأبنائه.[2] وتذكر بعض المصادر أنّه قرأ على أبي الفضل ديوان الهذليّين.[3]

درس ابن فارس اللغة على يد والده فارس بن زكريّا، وروى عنه كتاب *المنطق* لابن السّكيت[4] إضافة إلى كتبه.[5] كما درس على أبي بكر أحمد بن حسن الخطيب، الذي

---

[1] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، صص387، 413، 447، 448، 452، 486، 547.

[2] انظر المصدر نفسه، صص347، 486، 452.

[3] انظر أبو سعيد الحسن بن الحسين السكّري، *شرح ديوان الهذليّين*؛ تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج، (القاهرة: مكتبة دار العروبة، د.ت)، ص14؛ ابن حجة الحموي، *خزانة الأدب وغاية الإرب*، (القاهرة: المطبعة الخيريّة، 1886)، 133/1.

4 انظر أبو الحسين أحمد ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، تحقيق عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1366)، 5/1.

[5] انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 85/4؛ ابن الأنباري، ص220.

روى عن ثعلب كتبه وآراءه حتى لقّب براوية ثعلب.[1] روى أيضًا عن أبي الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، وهو يُعدّ من أشهر الذين نقلوا تراث الكوفيين في النّحو واللغة.[2] وقد ذكر ابن فارس أنّه روى عنه كتاب *الفصيح* لثعلب الذي أكمله ابن فارس بكتابه *تمام فصيح الكلام*.[3] وممّن درس عليهم أيضًا أبو الحسن إبراهيم بن علي بن إبراهيم بن سلمة الذي رحل إلى قزوين خصّيصًا للقائه والإفادة من علومه، وقد روى عنه في معظم كتبه.[4] وروى عن كثيرٍ غيرهم من لغويين ومحدّثين وفقهاء وقرّاء.[5]

---

1 انظر القفطي، *إنباه الرواة*، 95/1؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 7/2؛ ابن الأنباري، ص235.

2 انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 82/3، 219/11، وانظر فهارس *المقاييس* حيث جاء ذكره 38 مرّة، 430/6؛ وروى عنه في *أماليه* أيضًا، انظر ياقوت، معجم *الأدباء*، 220/12؛ وفي المجمل 93 مرّة، انظر ابن فارس، *المجمل*، 195/5.

3 يقول ابن فارس في آخر كتابه *تمام فصيح الكلام*:" هذا آخرما أردت إثباته في هذا الباب ولم أعن أنّ أبا العبّاس [يعني أبا العبّاس أحمد بن يحيى ثعلب] لكنّ المشيخة آثروا الاختصار وحقًّا أقول إنّ ما ذكرته من علم أبي العبّاس جزاه الله عنّا خيرًا"؛ ابن فارس، *تمام فصيح الكلام*، ص35.

4 انظر القفطي، *إنباه الرواة*،95/1؛ ابن الأنباري، 235؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 82/3؛ الصفدي، 279/7.

5 للنظر في قائمةٍ لهؤلاء انظر زهير عبد المحسن سلطان، صص15-19؛ هلال ناجي، صص19-20.

درس على ابن فارس تلامذة كثيرون صار لبعضهم فيما بعد شأن كبير في اللغة والأدب، وتسنّم البعض الآخر مناصب رفيعة في الدّولة، وصار لهم قصورهم الخاصّة. من أشهر الّذين تتلمذوا عليه بديع الزّمان الهمذاني،[1] والصّاحب بن عباد الذي كانت تربطه به علاقة وطيدة حتى أنّه ألّف له كتابي: *الصّاحبي في فقه اللغة والحجر*،[2] وكان الصّاحب يقول: "شيخنا أبو علي ممّن رُزق حُسنَ التصنيف، وأمن فيه من التصحيف".[3] من تلاميذه أيضًا مجد الدّولة بن فخر الدّولة البويهي، وقد حمل ابن فارس من همذان إلى الريّ ليقرأ عليه،[4] وأبي الفتح بن العميد.[5]

---

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 463/3؛ ابن الأنباري، 235؛ القفطي، *إنباه الرواة*، 93/1؛ ابن خلكان، 118/1؛ الصفدي، 278/7.

[2] انظر الذّهبيّ، 105/17؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 87/3؛ ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة*، ص2.

[3] ابن الأنباري، ص236؛ الصفدي، 279/7؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 83/3؛ وذُكر ضمن تلاميذ ابن فارس في المصدر نفسه، 83/3؛ الصفدي، 279/7؛ السيوطي، *بغية الوعاة*، 352/1.

[4] انظر ابن الأنباري، ص236؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 83/3؛ الصفدي، 278/7؛ السيوطي، *بغية الوعاة*، 352/1؛ القفطي، *إنباه الرواة*، 95/1.

[5] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، صص347، 486، 452.

خصائص مدرسته

لم يقتصر علم ابن فارس على اللغة، وإن كان معظم ما بقي من آثاره يقتصر عليها؛ إذ تروي المصادر أنّه برع في الفقه والأدب أيضًا.[1] من هذه الكتب في الأدب وصلنا كتاب *الليل والنّهار* إضافةً إلى قصّة واحدة من كتابه *قصص النهار وسمر الليل*.[2] يمكن تصنيف الكتاب الأوّل على أنّه من كتب المفاخرات، ويقوم على مفاخرةٍ بين الليل

---

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 463/4؛ القفطي، *إنباه الرواة*، 92/1، 94؛ ابن خلكان، 1/ 118.

[2] يخلط معظم الباحثين المحدثين بين الكتابين فيذكر بعضهم أنّهما كتابٌ واحد بينما يذكر بعضهم الآخر الكتابين ثمّ يرجّح أنّهما كتابٌ واحد، انظر زهير عبد المحسن سلطان، *مقدّمة مجمل اللغة*، ص27؛ هلال ناجي، ص47؛ عبد السلام هارون، مقدّمة *مقاييس اللغة*، ص34؛ مصطفى جواد، مقدّمة *رسائل في النحو واللغة*، صص9-10؛ حامد الخفّاف، مقدّمة *الليل والنهار*، ص10؛ هادي حمّودي، *أحمد بن فارس*، 68؛ وسبب هذ الخلط بين الكتابين يعود إلى أنّ المصادر الأوّليّة لم تشر إلى مادّة أيٍّ منهما إضافةً إلى أنّ بروكلمان ذكر أنّ هناك نسخة من الكتاب بعنوان *قصص النهار وسمر الليل* في ليبزج 780 رقم 4، انظر بروكلمان، *تاريخ الأدب العربيّ*؛ ترجمة عبد الحليم النجار وآخرون؛ إشراف محمود فهمي حجازي (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1993-1995)، 267/2، ولم تذكر المصادر الأوّليّة سوى كتاب *الليل والنّهار*، وقد ورد ذكره في: ياقوت، معجم *الأدباء*، 84/3؛ الصفدي، 279/7؛ السيوطي، *بغية الوعاة*، 352/1 وغيرها من المصادر؛ وقد حقّق الباحث حامد الخفّاف كتاب *الليل والنهار* من نسخةٍ موجودة بحوزة السيّد الطباطبائي قام باستنساخها عن النّسخة الموجودة في مكتبة ملك في طهران مرقّم بـ 852، ولم يسلم الباحث من الخلط بين الكتابين حيث لم يرجع إلى المخطوطة التي يذكرها بروكلمن رغم علمه بوجودها، انظر مقدّمة في أبو الحسين أحمد ابن فارس، *الليل والنهار*، تحقيق حامد الخفّاف (بيروت: دار المؤرّخ، 1993)، ص10، وقد حصلنا على صورةٍ من المخطوطة التي يذكرها بروكلمن، ويتّضح بعد الاطّلاع عليها أنّ الكتاب من كتب الأخبار الأدبيّة التي تعتمد الرواية المسندة، ولا يمتّ إلى كتاب *الليل والنّهار* المنشور بصلة.

والنّهار ألّفه لفتى من أهل الجبل سأله أن يُثبت له "وريقات في ذكر الليل والنّهار، وما يصلح أن يفضل به أحدهما على الآخر ويسوى" فارتجل كتابه المذكور.[1] يدلّ التدقيق في منهج الكتاب أنّ جدل ابن فارس مبنيٌّ على المنطق والأشعار وأخبار العرب والقرآن الكريم وهذا، إلى حدٍّ بعيد، صدًى لمفاخرات الجاحظ في رسائله.[2] والكتاب الّذي لا يتعدّى العشرين صفحة، يبتعد كلّ البعد عن السجع ويعتمد بعض الموازنة في الجمل على نحوٍ أقلّ ممّا نجده في مفاخرات الجاحظ.

أمّا القصّة التي وصلتنا من كتاب *قصص النهّار وسمر الليل* فهي في 34 سطرًا برواية معبد بن عبد الرحمن بن حسان بن ثابت، وتروي قصة ذهاب أعشى قيس إلى مكة في عهد النبي محمد. ويُلاحظ أنّ القصّة تبدأ بشعرٍ للأعشى، يليها سرد للرحلة بأسلوبٍ يخلو من الترادف الموسيقي أو السجع ممّا يرجّح أنّ الكتاب بأكمله ينهج هذا الأسلوب، خاصّةً وأنّه يعتمد الرواية المسندة. وإذا كان منهج ابن فارس هو نفسه في كتبه الأدبيّة الأخرى، فهذا يجعل مدرسته الأدبيّة، في نظر من يراه صاحب مدرسةٍ في الأدب، بعيدة

---

[1] المصدر نفسه، ص17.

[2] انظر على سبيل المثال أبو عثمان الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، 1991)، 83/4، 109، 155، 229.

عن التكلّف واعتماد السجع أو أيًّا من ضروب الترادف أو الازدواج وبشكلٍ عام ما يُعرف بالتّصنّع. يدعم هذا ما وصلنا من كتاباته الأخرى ككتابي: *الصّاحبي في فقه اللغة* و *ذمّ الخطأ في الشّعر*، أو رسالته إلى أبي عمرو محمد بن سعيد الكاتب، ممّا يدلّ على أنّ ابن فارس لم يتأثّر بالتيّار الأدبي الذي كان سائدًا في القصور التي زارها والذي تميّز بالتكلّف واعتماد السجع وغيره من المحسّنات.[1]

ولابن فارس شعرٌ يرويه ابن خلكان والثّعالبي، وهو يتّصف بالرقّة ويدلّ على ظرفٍ وحسن تأتٍّ. ومن الملاحظ أنّ ما وصلنا من هذا الشّعر لا يندرج ضمن القصائد بل يقتصر على المقطوعات المنظومة التي تُقال في المناسبات والمجالس. ولقد شبّهه الثّعالبي بابن لنكك وأمثاله من الشّعراء والأدباء. ولا يبدو ممّا وصلنا من شعره أنّه قد مدح أصحاب القصور التي زارها، ممّا قد يدلّ على علوّ مكانته في هذه القصور كونه لم يكن مضطرًّا لأن يمدح أصحابها للبقاء فيها. ورغم أنّ شعر ابن فارس لم يصلنا كاملاً، غير أنّنا نستطيع أن نتلمّس في كتاباته معالم مدرسته النقديّة في الشّعر، خاصّةً في كتابيه: ذمّ

---

[1]انظر تفصيل هذه النّقطة لاحقًا في مدرسة ابن العميد.

الخطأ في الشّعر و*الصّاحبي في فقه اللغة* علاوةً على رسالته إلى أبي عمرو محمد بن سعيد الكاتب. فهو في كتابه الأوّل يذمّ الخطأ في الشّعر كما يذمّ من ينتحل للشعراء الأعذار حتّى ولو كانوا من عصر الاحتجاج. لهذا قد يكون ابن فارس أوّل عالم لغوي غلّط أشعار الجاهليين، ولم يأخذ منها ما عدّه ضعيفًا. فابن فارس يقرّ بأنّ للشعراء ما ليس لغيرهم، غير أنّ اللحن في الإعراب أو إزالة كلمةٍ عن نهجٍ صواب لا يُتسامَحُ فيه حتّى في حال الضرورة.[1] ونراه يفرد كتابًا كاملاً يجمع فيه ما ذكرت الرواة أنّ الشّعراء غلطوا فيه، وهو كتاب *خُضارة* ويدعوه أيضًا: *كتاب نعت الشّعر*.[2]

ولعلّ أهمّ مواقف ابن فارس هو موقفه من الشّعر المحدث ودفاعه عنه. فهو، في رسالةٍ أوردها الثّعالبي، يستشهد بأشعار بعض أهل زمانه، ويُعنى باختيارهم من غمار الناس الذين لم تلتفت إليهم كتب الأدب والنقد، ويشير إلى أنّهم لم يقصروا عن منزلة القدامى، ثمّ يدعو إلى إنصافهم ورفع الظلم عنهم لمجرّد كونهم من المتأخرين. لم يقتصر

---

[1] انظر أبو الحسين أحمد ابن فارس، *ذمّ الخطأ في الشّعر*، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1930)، صص29-32؛ ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة*، صص231-232.

[2] انظر ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة*، ص232.

دفاع ابن فارس عن الشّعر المحدث على هذه الرّسالة، بل يبدو انّه جمع كتابًا في حماسة المحدثين سمّاه *الحماسة المحدثة*، ذكرته المصادر الأوليّة ولم يصلنا.[1]

ينتقي ابن فارس في رسالته المثبتة في يتيمة الدهر أمثلته عن جودة الشّعر، بغضّ النّظر إلى العصر الّذي ينتسب إليه، بناءً على الأسس البلاغيّة التّالية:[2]

- وجازة اللفظ[3]
- جمال الأسلوب أو بلاغته[4]

---

[1] ورد ذكر الكتاب في أبو الفرج محمد بن إسحق ابن النديم، *الفهرست*، تحقيق غوستاف فلوغل (بيروت: مكتبة خياط، 1964)، ص88؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 84/3؛ الصفدي، 279/7؛ الزبيدي، ص97؛ جلال الدين السيوطي، *طبقات المفسّرين*، تحقيق ألبرتوس مورسنغه (ليدن، بريل، 1839)، ص4؛ محمد بن عبد الرحمن العبيدي، *التذكرة السعدية في الأشعار العربيّة*، تحقيق عبد الله الجبوري (النجف: مطبعة النعمان، 1972)، ص42؛ وقد عدّ العبيدي الكتاب واحدًا من مصادره المهمّة في كتابه *التذكرة السعديّة* ممّا يدلّ على أنّه كان معروفًا لدى بعض الأدباء.

[2] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدهر*، 463/3-468.

[3] يضرب ابن فارس مثالاً هو بيت أبي حامد في أبي محمّد الضرير القزويني:

وصاحبٍ لي بطنه كالهاويه   كأنّ في أمعائه معاويه

[4] يضرب ابن فارس مثلاً أبيات يوسف بن حمويه الّذي يعرف بابن المنادى ومن أبياته التي يذكرها ابن فارس:

إذا ما جئت أحمد مستميحًا   فلا يغررك منظره الأنيق
له لطفٌ وليس لديه عرفٌ   كبارقة تروق ولا تريقُ

- صحّة التشبيه[1]

- جودة التمثيل[2]

- صدق الشّعر في التعبير عن الواقع[3]

- مطابقة الكلام لمقتضى الحال[4]

- الدلالة على المراد بلا حشو أو فضول كلام[5]

تُشكّل هذه النقاط السبع معايير مدرسة ابن فارس في نقد الشّعر حسب ما ذُكر في رسالته، وإذا أضفنا إليها رسالته في ذمّ الخطأ في الشّعر، يمكن زيادة النّقطتين التّاليتين:

---

[1] مثال ابن فارس شعر ابن الريّاش القزويني:

وحاكمٍ جاء على أبلقٍ　　　كعقعقٍ جاء على لقلق

[2] كشعر ابن الريّاش في الهامش السّابق.

[3] مثال ابن فارس أبيات أبي علي محمد بن أحمد بن الفضل وممّا يذكره له:

وأصفر اللون أزرق الحدقه　　　في كلّ ما يدّعيه غير ثقه

كـــأنّه مالك الحـــزين إذا　　　همّ برزقٍ وقد لوى عنقه

إن قمت في هـــجوه بقافيةٍ　　　فكلّ شـــعرٍ أقوله صدقه

[4] مثال ابن فارس شعر أبي المنادي وممّا يذكره:

حجّ مثـــلي زيارة الخـــمّار　　　واقتنائي العقار شرب العقار

ووقاري إذا توقّر ذو الشيـــ　　　بة وســـط الندى ترك الوقار

[5] مثال ابن فارس البيت التّالي:

جوّدتَ شـــعرك في الأمـــ　　　ير فكيف أمرك قلت فاتر

- ذمّ الخطأ في الشّعر

- الدعوة إلى البسط وترك الإيجاز في الشّعر لتجنّب الخطأ فيه

أمّا فيما يتعلّق بخصائص مدرسته اللغويّة، فما يمكن استخلاصه هو أنّها تقوم على كثيرٍ من التّزمّت في اللغة والذي كان سائدًا في القصور التي زارها. فقد اتّسمت هذه المدرسة بما قد يصحّ تسميته بــ"الأصوليّة اللغويّة". فاللغة عند ابن فارس توقيفية لا اصطلاحية، ويذكر في كتابه *الصّاحبي في فقه اللغة* أدلّته على ذلك، ويناقش آراء من خالفه،[1] غير أنّه يعتقد بأنّ اللغة ظهرت على دفعات؛ فأصولها ترجع إلى آدم فيما فروعها تعود إلى أنبياء العرب.[2] يُعتبر ابن فارس من أبرز القائلين بالتوقيف أو المنشأ الإلهي للغة العربيّة. وهو لا ينكر مبدأ التواضع ووجوده في اللغة، غير أنّه يرى أنّ الألفاظ قديمة، وأنّ تطوّر الحياة حمّلها دلالات جديدة،[3] وهكذا فإنّ تطوّر المعنى لا يعني اختراع المبنى. لقد سيطرت نظرته التوقيفيّة للغة على جميع أفكاره، وأفضت به إلى عددٍ من الاستنتاجات التي رسمت معالم مدرسته، وجعلت منه واحدًا من أكثر اللغويين تزمّتًا.

1–3 انظر ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة*، ص6–8.

من الجدير بالذّكر أنّ تأثير النّظرة التّوقيفيّة للّغة على أفكار ابن فارس يظهر بوضوح في رفضه الاحتجاج بالمولّد والدخيل من اللغة على خلاف توجّهه في الشّعر، فهو يقول إنّ المولّد من الألفاظ لا يحتجّ به لأنّه اصطلاح، والقديم يحتجّ به لأنّه توقيف.[1] وأفضت به هذه النظرة إلى الأخذ بتوقيفيّة الخطّ العربيّ. فقد استفتى ابن فارس الأثر فوجد فيه نصّين: نصٌّ يعزو الخط العربيّ إلى آدم وآخر يعزوه إلى وضعٍ قام به إسماعيل.[2] وقد رفض ابن فارس النصّ الثاني لأنّه يشير إلى وضعٍ قام به إسماعيل بن إبراهيم وهذا يسمح بإرجاع بداية الخط العربيّ إلى الاصطلاح. وكون النصّ الأوّل الّذي ينسب الخطّ العربيّ إلى آدم لم يصرّح بأنّ الخط توقيف، راح ابن فارس يحشد الأدلّة للدفاع عن مذهبه مستعينًا بما ورد من ذكرٍ للقلم في القرآن في سورتي القلم والعلق،[3] مفسّرًا الآيات المعنيّة تفسيرًا يخالف جميع علماء اللغة والمفسّرين الّذين كانوا حتّى عصره.

لأنّ العربيّة لغة القرآن، فهذا يعني في نظر ابن فارس أنّها أفضل اللغات، وهذا ينسجم مع السّيادة الّتي كانت تتمتّع بها العربيّة في القصور البويهيّة التي زارها وعاش

1–3 انظر المصدر نفسه، صص7-10.

فيها. ويستدلّ ابن فارس على ذلك بما في العربيّة من توسّع في ألفاظ المعنى الواحد على نحوٍ لا نجده في غيرها من اللغات.[1] من أدلّته الأخرى على ذلك أساليب التعبير المتعدّدة في العربيّة من تشبيهٍ واستعارةٍ وقلبٍ؛ وهي أساليبُ لا نظير لها – بناءً على رأي ابن فارس – في اللّغات الأخرى.[2] ولأنّ اللّغة العربيّة أفضل اللغات، فقد اختصّت بأمورٍ دون غيرها؛ من ذلك اختصاصها بالإعراب والشّعر.[3] فابن فارس ينكر أن يكون لغير العرب إعرابًا، وإن نُسِبَ لهم شيء من ذلك فقد أخذوه من علماء العربيّة وغيّروا ألفاظه.[4] ثمّ إنّه يستنكر قول البعض إنّ لغير العرب شعرًا، وهو يحكم عليه، بعد قراءته،[5] أنّه "نزر

---

[1]–[3] المصدر نفسه، صص16-21.

[3] والإعراب عند ابن فارس "هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الّذي هو أصل الكلام"، المصدر نفسه، ص42.

[4] انظر المصدر نفسه، ص42.

[5] قد يكون بهذا يُشير إلى الشّعر الفارسيّ الّذي بدأت بوادره في العصر البويهيّ، إضافةً إلى الأناشيد الشّعبيّة باللهجات المحلّيّة والّتي كانت كثيرة الانتشار في أقاليم إيران آنذاك.

الحلاوة غير مستقيم الوزن".[1] جديرٌ بالذكر أنّ ابن فارس يرى أنّ العرب عرفت الإعراب والعروض غير أنّها نسيتهما مع الزمن إلى أن جاء سيبويه والخليل فذكّراها بهما.[2]

وإن كان ابن فارس قد عُرف بنظريّته في الاشتقاق، فإنّ نظريّته هذه مرتبطةً أيضًا بنظرته التوقيفيّة إلى اللغة. فهو يرى ما أجمع عليه علماء اللغة من أنّ العربيّة مبنيّة وفق أقيسةٍ دقيقة تنتظم مفرداتها،[3] غير أنّ هذه المقاييس إنّما هي قانون إلهي أوحاه الله إلى أنبيائه العرب. فالتوقيف الذي فسّر به ابن فارس نشأة اللغة يفسّر به الاشتقاق أيضًا، فينتقل بذلك من الأصل القائم على التوقيف إلى الفروع كالاشتقاق والقياس في اللغة. يقول ابن فارس: "قلنا: وهذا أيضًا مبنيّ على ما تقدّم من قولنا في التوقيف. فإنّ الذي وقفنا على أنّ الاجتنان السرّ هو الذي وقفنا على أنّ الجنّ مشتقٌّ منه".[4] وهكذا رجع ابن فارس إلى المحور الذي أدار حوله فلسفته في اللغة، وأمسك بأعنّتها خوفًا عليها؛ فمنع القياس على ما

---

[1] المصدر نفسه، ص42.

[2] انظر المصدر نفسه، ص10.

[3] انظر المصدر نفسه، ص33.

[4] المصدر نفسه، ص33.

لم يقسِ العرب، وألزم الخلف اتّباع السلف وقال: "ليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسًا لم يقيسوه، لأنّ في ذلك فساد اللغة وبطلان حقائقها".[1] وعلى هذا النحو لم يُبْقِ ابن فارس لأبناء العربيّة سوى اكتشاف الموازين والصيغ ثمّ درس العربيّة على هديها، إضافةً إلى محاكاة العرب القدماء في صوغ الألفاظ. أمّا الإبداع اللغوي بدون اتّباع فهو مرفوض عنده، إذ يقول: "نحن نعلّل ما يقوله العرب حتى نردّه إلى أصلٍ مطردٍ متفقٍ عليه. فأمّا سوى ذلك فليس لنا أن نفعله."[2] في الواقع لا يقتصر عمل ابن فارس على وضع المناهج ورسم المخطّطات فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى تطبيق هذه المناهج تطبيقًا محكمًا على الاشتقاق الأكبر ونظريّة المعجميّة الثنائيّة التي تعتبر سبقًا منه في مجالي الاشتقاق ودلالة اللفظ على المعنى.[3] فقد كان ابن فارس أوّل من قسّم المعجم تبعًا للأصوات وليس تبعًا لجذر الفعل الثلاثي، كما فعل الفراهيدي ثمّ الجوهري

---

[1] المصدر نفسه، ص33.

[2] ابن فارس، *المقاييس*، 224/3.

[3] انظر لتفصيل الاشتقاق عن ابن فارس وصلته بالتوقيف وتطبيقاته في غازي طليمات، صص41-106.

وابن دريد من بعده. وهكذا كان أوّل من لاحظ الارتباط بين المعنى والصوت في اللغة العربيّة.

لقد ناقش ابن فارس دلالة الألفاظ في غير كتاب من كتبه، وهو في ذلك يقرّ بظاهرتي الاشتراك والتضاد في اللغة،[1] حتى إنّه ألّف كتابًا كاملاً في الأضداد لم يصلنا وذكره في الصّاحبي بقوله: "العرب تسمي المتضادين باسم واحد. وقد جرّدنا في هذا كتابًا ذكرنا فيه ما احتجّوا به"،[2] كما أنّه في كتابه *مقاييس اللغة* يحمل كلماتٍ كثيرة على التضاد.[3] أمّا في مجال دلالة الألفاظ، فإنّه ينكر الترادف[4] ويحمله على الوصف، ويناقش آراء من قال به.[5] من البديهي أنّ إنكاره للترادف مرتبط بنظرته التوقيفيّة للغة. إذ يرى

---

[1] الاشتراك هو اتفاق كلمتين في اللفظ واختلافهما في المعنى أمّا التضاد فهو ضرب من ضروب الاشتراك حيث يحمل اللفظ الواحد معنيين متضادين أو متناقضين. ولتفصيل الاشتراك اللفظي والتضاد عند ابن فارس انظر المصدر نفسه، صص115-131.

[2] ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة*، ص66.

[3] انظر على سبيل المثال ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 345/3، 365.

[4] والترادف الألفاظ المفردة الدالّة على شيءٍ واحد باعتبارٍ واحد، جلال الدين السيوطي، *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، د.ت)، 402/1.

[5] انظر ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة*، صص65-68.

غازي طليمات أنّ رفض ابن فارس للترادف يرجع إلى علل ثلاث هي: تمرّس ابن فارس بالاشتقاق وإيمانه بالتوقيف وإغلاقه الأبواب على اللغة.[1] وقد رأينا فيما سبق أنّ العلة الثانية التّي يذكرها طليمات هي مبدأ العلتين الأوليين.

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ هناك تناقضًا بين موقف مدرسة ابن فارس الأدبيّة من جهة ومدرسته اللغويّة من جهةٍ أخرى. فمدرسته الأدبيّة اتّسمت بالتّجديد وعدم قصر الآداب على زمانٍ واحد والانتصار للمتأخرين وتخطيء المتقدّمين أحيانًا، وهذا واضحٌ من النّماذج الشعريّة الّتي يوردها في رسالته الآنفة الذّكر والمقتبسة في جميعها من شعر المحدثين. بينما اتسمت مدرسته اللغويّة بالتزمّت الذي يتجلّى في إنكار مبدأ التواضع في اللغة واعتبار الخط العربيّ توقيفيًّا، إضافةً إلى إنكار إمكان التّجديد في اللغة، وحتى القياس على كلام العرب، وصولاً إلى إنكار اكتشاف علمي الإعراب والعروض.[2] غير أنّ

---

[1] انظر تفصيل هذه العلل في غازي طليمات، صص132-141.

[2] دفع هذا التناقض الظاهري بعض الباحثين إلى اعتبار كتاب *الصّاحبي في فقه اللغة* غير ممثّلٍ لأفكار ابن فارس الحقيقيّة لأنّ معظم الأفكار الأصوليّة ترد فيه. وقد علّلوا ذلك بأنّ ابن فارس كتب الكتاب للصاحب بن عبّاد المشهور بتعصبّه للعرب وتزمّته العقائدي، ولذا اعتبر هؤلاء أنّ الكتاب يعكس أفكار الصّاحب وليس أفكار ابن فارس، خاصّةً أنّ ابن فارس كان يبتغي اكتساب مرضاة الصّاحب بعد أن ساءت العلاقة بينهما. كما يعلّل هؤلاء رأيهم بأنّ ابن فارس كتب الكتاب في سنٍّ

هذا التناقض يغدو سطحيًّا عندما يكون التّقليد أو الأصوليّة اللغويّة لا تتنافى بالضّرورة مع التّجديد الأدبي. فالتّجديد عند ابن فارس ملتزم بالمحافظة على الأصول، واللغة في مقدّمتها. وهو في رسالته التي اعتمدنا عليها يذكر ويؤيّد التّجديد في الأدب والفقه والشّعر والنّحو والتّصنيف والعلوم عامّةً والصناعات، غير أنّه لا يشير إلى اللغة في شيء.[1] فهذه الأمور التي ذكرها تمثّل جزءًا من ظواهر المجتمع المتغيّر، بينما اللغة التّوقيفيّة تمثّل الوسيلة التي تظهر بواسطتها هذه العلوم. أضف إلى ذلك أنّ كونه يدعو إلى التّقليد اللغوي لا يعني بالضّرورة أنّه يدعو إلى العودة إلى وحشيّ الكلام، بل على العكس من ذلك؛ فإنّ ابن فارس يؤكّد أنّ مثل هذه الألفاظ يجب أن تزول بزوال عصرها، وهو يدعو في كتابه متخيّر *الألفاظ* إلى ما أورده في رسالته، ويقرّر أنّ البلاغة ليست في تقليد قومٍ ذهبوا، ولا

متأخّرة وكان يميل فيها إلى التديّن وهذا انعكس على أفكاره. انظر هادي حمّودي، *أحمد بن فارس*، ص 91.

[1] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 3/463-464.

في محاكاة عصرٍ انقضى وزال.[1] لا شكّ في أنّ هذا الموقف المتميّز من اللغة والأدب ترك أثره في كثيرٍ من أعلام العصر وآثارهم كما سيأتي لاحقًا.

ب. مدرسة ابن العميد[2]

تولّى أبو الفضل ابن العميد وزارة ركن الدّولة منذ عام 939/328 وحتى وفاته عام 970/360،[3] أي ما يزيد عن ثلاثين عامًا. بدأت علاقته بركن الدّولة عندما استدعاه ليكون أستاذًا لابنه عضد الدّولة. وهكذا صار عضد الدّولة تلميذًا لابن العميد، وكان الأوّل يكني الثّاني بالأستاذ الرئيس أو الأستاذ.[4] من تلاميذه أيضًا الصّاحب بن عبّاد الذي رعاه

---

[1] انظر أبو الحسين أحمد ابن فارس، *متخيّر الألفاظ*، تحقيق هلال ناجي (بغداد: مطبعة المعارف، 1970)، صص44-45.

[2] هو أبو الفضل محمد بن الحسين وزير ركن الدّولة، لا تذكر المصادر سنة ولادته، أمّا وفاته فكانت عام 970/360؛ انظر ترجمته في ابن خلكان، 5/103-113؛ الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 3/ 183-213؛ مسكويه، 6/275-282؛ جمال الدين القفطي، *المحمّدون من الشّعراء*، تحقيق رياض عبد الحميد مراد (دمشق: مطبعة الحجاز، 1975)، صص343-346؛ عبد الرحيم بن أحمد العبّاسيّ، 2/ 115-124.

[3] انظر مسكويه، 6/274؛ ابن خلكان، 5/104، 109.

[4] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 3/183؛ القفطي، *المحمّدون من الشّعراء*، ص343؛ مسكويه، 6/282.

ابن العميد بعد موت والده، وتولى تعليمه، ولقّب بالصّاحب لمصاحبته إيّاه.[1] يبدو أنّ الصّاحب كان وفيًّا لابن العميد راعيًا فضله، وهذا يظهر في قول الصّاحب عن بغداد:" بغداد في البلاد كالأستاذ في العباد".[2] بدأ تدريب ابن العميد على يد والده العميد،[3] ولا نعلم عن شيوخه سوى ما ذُكر في *الفهرست* عن محمد بن علي بن سعيد المعروف بالسمكة من أنّه كان أستاذًا لابن العميد،[4] وقد سمّاه صاحب *اليتيمة* بابن سمكة.[5]

لقد تمّت الإشارة إلى أنّ ابن العميد جمع في قصره أشهر علماء العصر وأدبائه وشعرائه؛ فكان الشّعراء والأدباء يتسابقون لمديحه أو إهدائه كتبهم أو العمل في قصره طمعًا في عطائه، ومن أهمّ هؤلاء أبو الطيّب المتنبّي وبديع الزّمان الهمذاني وعبد العزيز

---

[1] انظر ابن خلكان، 104/5.

[2] التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، ص445؛ الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 183/3؛ ابن خلكان، 104/5 ؛ الثّعالبي، *ثمار القلوب*، ص512؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 233/6؛ القفطي، *المحمّدون من الشّعراء*، 344.

[3] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 184/3–185؛ ابن خلكان، 103/5.

[4] انظر ابن النديم، صص139، 305.

[5] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 190/3.

بن نباتة وأبو الفرج الأصفهاني وأبو الحسن البديهي وأبو علي مسكويه.[1] ويذكر الأخير أنّه كلّما دخل عليه أديب أو عالم متفرّد بفن، أصغى إليه [إلى ابن العميد] ووجده أعلم النّاس بهذا الفن.[2]

يبدو أنّ ابن العميد كان متبحّرًا في العديد من العلوم، إذ يذكر مسكويه أنّه اختصّ "بغرائب من العلوم الغامضة" التي لا يدّعيها أحد كعلم الحيل، وهذه العلوم تتطلّب معرفةً بالهندسة والطبيعة والميكانيكا وكثير غيرها يفصّلها مسكويه.[3] ويذهب الأخير في تعداد محاسن ابن العميد نافيًا عن نفسه صفة المبالغة.[4] وإذا كان مسكويه قد اقتصر على محاسن ابن العميد وعلومه، فإنّنا نستطيع أن نتبيّن نقصه من معاصره التّوحيدي الذي يشير إلى أنّ ابن العميد كان جاهلاً بالعلوم الشرعيّة، ويتهرّب من النّقاش فيها.[5] ويذكر أبو

---

[1] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، صص337، 339؛ ابن خلكان، 5/104-105، 108، وانظر غيرهم في: الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 3/190.

[2] انظر مسكويه، 6/278.

[3] انظر المصدر نفسه، 6/278.

[4] انظر المصدر نفسه، 6/282.

[5] انظر عبد الرحيم بن أحمد العبّاسيّ، 2/123-124.

حيّان، على لسان غيره، أنّ ابن العميد كان جاهلاً بالحساب وضبط الأموال ومعرفة الدّواوين.[1]

خصائص مدرسته

اشتهر ابن العميد بالترسّل، وقد لُقّب بالجاحظ الثاني أو الجاحظ الأخير.[2] ورغم أنّ ابن العميد قد لقّب بالجاحظ وكان شديد الولع به،[3] فإنّ هذا لا يعني أنّه ينتمي إلى مدرسة الجاحظ، بل يُلاحظ أنّ مدرسة ابن العميد الأدبيّة تختلف عن مدرسة الجاحظ في عدّة جوانب. من المحتمل أنّه قد لُقّب بالجاحظ لمكانته، وهذا التّشبيه بين الجاحظ وغيره من أدباء العصر كان شائعًا في حينه.[4] ويبدو أنّ إعجاب ابن العميد بالجاحظ كان لجهة

---

[1] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، ص343.

[2] انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 183/3؛ ابن خلكان، 104/5.

[3] ذكرت المصادر أنّ ابن العميد كان يمتحن طلابه بسؤالهم عن الجاحظ، انظر الثّعالبي، *ثمار القلوب*، ص512.

[4] يقول بديع الزّمان في المقامة الجاحظيّة: "يا قوم! لكلّ عملٍ رجال، ولكلّ مقامٍ مقال، ولكلّ دار سكّان، ولكلّ زمانٍ جاحظ"، الهمذاني، *مقامات بديع الزّمان*، ص75. يبدو أنّ بديع الزّمان الهمذاني كان يعتبر نفسه جاحظ عصره. وقد كان يسمّى أحيانًا أحد الكتّاب جاحظَ منطقةٍ من المناطق. فعلى سبيل المثال كان أبو زيد البلخي يسمّى بـــ "جاحظ خراسان" لعلمه الواسع، انظر أحمد أمين، *ظهر الإسلام*

علمه وفكره لا لجهة أسلوبه، وقد يدعم ذلك قول ابن العميد إنّ "كتب الجاحظ تعلم العقل أولاً والأدب ثانيًا".[1]

تمثّل مدرسة ابن العميد خاتمة التّطوّر الفنّي الذي وصل إليه التّرسّل العربيّ، إذ أنّ معظم من جاء بعده التزم بمدرسته مع التّركيز على بعض خصائصه أكثر من غيرها، ولهذا قيل: "بدأت الكتابة بعبد الحميد وخُتِمَت بابن العميد".[2] وقد جمعت مدرسة ابن العميد الأدبيّة جودة المعنى والمضمون، على غرار مدرسة الجاحظ، إلى جانب الاحتفال بالقالب والصياغة. ويمكن تلخيص الخصائص البلاغيّة لهذه المدرسة بالبنود التّالية:

- التزام السّجع
- الموازنة

(بيروت: دار الكتاب العربي، 1969)، 1/267؛ والثّعالبي كان يدعى من قبل الباخرزي بـ "جاحظ نيسابور"، انظر أبو الحسن علي بن الحسن الباخرزي، *دمية القصر وعصرة أهل العصر*، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: مطبعة المعارف، 1970)، ص138. يرى شوقي ضيف أنّ ابن العميد قد لقّب بالجاحظ الثاني لإلمامه بجميع ضروب الثّقافة في عصره، انظر شوقي ضيف، *الفن ومذاهبه في النثر العربي* (القاهرة: دار المعارف، 1971)، ص206؛ ويروي أبو حيّان التّوحيدي على لسان ابن ثوابة أنّ ابن العميد كان يحاول تقليد الجاحظ في الأسلوب، غير أنّه "وقع بعيدًا من الجاحظ"، انظر التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 1/66.

[1] ياقوت، معجم *الأدباء*، 103/16.

[2] ابن خلكان، 104/5؛ القفطي، *المحمّدون من الشّعراء*، ص344.

- الإكثار من المحسّنات البديعيّة

- التّرادف والإسهاب والإطناب

- الإحالات التّاريخيّة والعلميّة[1]

- التّضمين والاقتباس

- أثر الفلسفة والعلوم الدّخيلة

- براعة الاستهلال

ليس ما يميّز ابن العميد عمّن جاؤوا قبله أيٌّ من هذه الخصائص منفردة، بل اجتماعها معًا في النّصّ الواحد. فقد اصطلح كتّاب تلك الفترة على أن يعمّموا السّجع في معظم ما يكتبون، غير أنّ ابن العميد قد ألزم إقران السّجع بالبديع من جناسٍ وطباقٍ وتصوير.[2] وهذا التّصوير يمكن اعتباره خاصيّة منفردةً عند ابن العميد لولعه بها.[1]

---

[1] يرى Behmardi أنّ هذه الخاصيّة في مدرسة ابن العميد تعودّ إلى أسبابٍ ثلاثة هي: (1) حب الاستطراد، (2) إظهار الثّقافة الفرديّة، (3) ضرورة إداريّة. ويرى Danner أنّ الأدب التّاريخي بدأ يأخذ دورًا بارزًا في كتابات تلك الفترة نظرًا لكتب التّاريخ الكثيرة التي بدأت تؤلّف في حينه
See Danner, p586; V. Behmardi, *Badī' al-Zamān al-Hamadhanī: a Critical Reappraisal*, Unpublished PhD Dissertation (Cambridge: King's College, 1990), p22.

[2] إن اقتران السّجع بالبديع في كتابة ابن العميد هو الّذي جعل شوقي ضيف إلى أن يعتبره أستاذ مذهب التّصنيع، انظر شوقي ضيف، ص209.

انعكست هذه النّزعة التّصويريّة عند ابن العميد على نثره، فجعلته يحفل بصنع الصّور البلاغيّة إضافةً إلى ألوان البديع الأخرى. ويتميّز سجع ابن العميد عن سجع كتّاب الدواوين من قبله بصفة الموازنة؛ إذ كان يعمد إلى تقصير جمله أو تطويلها التزامًا بالتّوازن بين العبارتين المتتاليتين.[2] وإذا كان ابن العميد مولعًا بالإسهاب، فإنّ إسهابه يختلف عن إسهاب من جاء قبله كالجاحظ الذي كان يستمدّ صوب عقله ويلمّ بأطراف المعنى من كلّ ناحية، بينما إسهاب ابن العميد كان يرنو إلى التّعبير عن سعة المعرفة أكثر من التّعبير عن المقدرة العقليّة والمعنويّة.[3]

---

[1] يروي مسكويه في حديثه عن ولع ابن العميد بالتصوير:" لقد رأيته يتناول في مجلسه الّذي يخلو فيه بثقاته وأهل أنسته التفاحة وما يجري مجراها، فيعبث بها ساعة ثمّ يدحرجها، وعليها صورة وجه، وقد خطّها بظفره، لو تعمد لها غيره بالآلات المعدة، وفي الأيام الكثيرة ما استوفى دقائقها، ولا تأتى له مثلها"، مسكويه، 178/6-279.

[2] انظر شوقي ضيف، ص211.

[3] انظر خليل مردم، ابن العميد (دمشق: مكتبة عرفة، 1931)، ص51.

أمّا فيما يتعلّق بالنّقد الأدبي والكتابة عند ابن العميد، فلم يصلنا من هذا النّقد سوى ما نقله تلميذه الصّاحب بن عبّاد؛[1] فهو يروي أنّه جالس الشّعراء وأكابر الأدباء وأباحث الفضلاء ووجد ابن العميد أعرفهم بالشّعر ونقده.[2] ومن معالم مدرسته النّقديّة، التي فصّلها كتاب تلميذه الصّاحب ذمّ *الخطأ في الشّعر*، يمكن استخلاص المبادىء التّالية:[3]

- مراعاة العلاقات بين الحروف
- سلامة اللّفظ من الثّقل
- البعد عن تكرار الكلمات والحروف
- حسن اختيار الأوزان والقوافي تبعًا للمعنى المقصود

---

[1] هو أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد الملقّب بالصّاحب كافي الكفاة، بدأ كاتبًا لأبي الفضل ابن العميد وصار وزير مؤيّد الدّولة ثمّ فخر الدّولة من بعده، توفي عام ؛ انظر ترجمته في الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، 225/3-276؛ ابن خلكان، 228/1-233؛ السيوطي، *بغية الوعاة*، ص196؛ ياقوت، *معجم الأدباء*، 168/6-317؛ عبد الرحيم بن أحمد العبّاسيّ، 111/4-136.

[2] انظر الصّاحب بن عباد؛ *الكشف عن مساوىء شعر المتنبي* (القاهرة: مكتبة القدسي، 1930)، ص4.

[3] تجدر الإشارة إلى أنّ علماء البلاغة الّذين أتوا بعد ابن العميد ذكروا جميع هذه الخصائص ممّا يؤكّد مدى تأثيره على البلاغة العربيّة في العصور الّتي تلت عصره.

ج. أثر المدرستين في أدب العصر

تركت هاتان المدرستان الأدبيّتان اللتان ازدهرتا في ظلال قصور البويهيّين أثرًا بارزًا على معظم الأدباء المعاصرين. لا يمكن الادّعاء أنّ هاتين المدرستين شكّلتا مدرستين أدبيّتين منفصلتين كلّ الانفصال، إذ أنّ ابن فارس نفسه درس على أبي الفضل ابن العميد كما ذُكر سابقًا. ولكن لا يمكن أيضًا توحيد المدرستين لاختلاف خصائص المدرستين علاوةً على اختلاف توجّه الرّجلين اللّذين تقوم على آرائهما معالم المدرستين، حيث غلب على ابن فارس اللّغة، بينما غلب على ابن العميد الأدب. غير أنّنا نرى أنّ المدرستين قد جُمعتا في شَخْصَيّ الصّاحب بن عبّاد وبديع الزّمان الهمذاني[1] حيث يظهر عليهما تأثير كلٍّ من ابن فارس وابن العميد معًا. فابن العميد قد ترك أكبر الأثر في أسلوب كلٍّ منهما، بينما أثّر فيهما ابن فارس لجهة تعصّبه للعرب والعربيّة ورفضه لآداب

[1] هو أبو الفضل أحمد بن الحسين ويعرف باسم بديع الزّمان وهو صاحب المقامات المعروفة باسمه، توفي عام 1007/398؛ انظر ترجمته في الثّعالبي؛ *يتيمة الدّهر*، 4/293-334؛ عبد الرحيم بن أحمد العبّاسيّ، 3/113-131؛ ياقوت، معجم *الأدباء*، 2/161-202.

الشّعوب الأخرى.[1] وقد يكون ابن فارس قد أثّر على الصّاحب الّذي اهتمّ بعلوم اللّغة وكتب فيها، وأثّر على بديع الزّمان في اهتمامه بشعر المحدثين وإنصافهم.[2] فقد تمّت الإشارة إلى أنّ ابن فارس كان مهتمّا بالروايات الأدبيّة المسندة، وليس من المستبعد أن يكون هذا قد دفع الهمذاني إلى إسناد مقاماته لراوية مختلق هو عيسى ابن هشام تبعًا لمبدأ أستاذه ابن فارس.[3]

---

[1] يبدو أنّ كلاً من الصّاحب بن عبّاد وبديع الزّمان الهمذاني كان مناهضًا للشعوبيّة متعصّباً للعرب والعربيّة، بينما كان ابن العميد ممّن دخل في قضيّة الشعوبيّة واتهم بتعصّبه للفرس على العرب رغم إنكاره ذلك. انظر آل ياسين، ص65-66؛ منّاع هاشم، ص116.

[2] انظر الهمذاني؛ *مقامات بديع الزّمان*، صص7-8.

[3] كُثر هم الباحثون المحدثون الّذين تحدّثوا عن علاقة بديع الزّمان بأستاذه ابن فارس وما إذا كان بديع الزّمان قد أخذ المقامات عنه أم أنّه ابتكرها، وتراوحت الآراء بين اعتبار الهمذاني مبتكرًا أومقلّدًا أو ناقلاً أو متأثّرًا. وما يعنينا هنا هو أنّ المقامات كانت وليدة هذه المدرسة بغضّ النظر عمّا إذا كان الفضل فيها يعود إلى ابن فارس أو إلى بديع الزّمان. وللنّظر في هذه الآراء انظر الدراسات التّالية: هادي حمّودي؛ *المقامات من ابن فارس إلى بديع الزّمان* (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1986)؛ عمر كحالة، الأدب العربي في الجاهليّة والإسلام (دمشق: المطبعة التعاونيّة، 1972)، 205-208؛ جرجي زيدان، *تاريخ آداب اللغة العربيّة* (القاهرة: دار الهلال، 1957)، 319/2؛ عمر فرّوخ، *تاريخ الأدب العربي* (بيروت: دار العلم للملايين، 1975)، 413/2-416؛ فكتور الكك، *بديعات الزمان*: بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1961، صص51-60؛ زكي مبارك، *النثر الفني في القرن الرابع الهجري* (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1934)، 197/1-205؛
Behmardi, 91-93.

ويظهر أثر ابن العميد وابن فارس، **مجتمعين**، في منهج الصّاحب في النّقد؛ إذ يبدو أنّ الصّاحب قد تأثّر بكليهما في نقده، وهو يشير صراحةً إلى تأثّره بابن العميد في هذا المجال. تظهر معالم نقده في رسالته *الكشف عن مساوىء شعر المتنبي*، ومن الواضح أنّ معظمها مستقى من مدرسة ابن فارس أو مدرسة ابن العميد أو الاثنتين معًا وهي:

- إنكار الكذب في الشّعر
- إنكار السّرقة من الشّعراء المحدثين[1]
- إنكار الخطأ العروضي
- إنكار الغرابة في الكلمات والتّفاصح بالألفاظ النادرة واستعمال اللّغات الشّاذّة
- إنكار التّعقيد في المعاني
- إنكار التّنافر في الحروف والكلمات
- إنكار استعمال الأسلوب الذي لا يُناسب الغرض

---

[1] إنّ ظاهر عبارة الصّاحب في الرسالة يشير إلى إنكاره السّرقة من الشّعراء المحدثين مع إنكار معرفتهم، بينما السّرقة بحدّ ذاتها متسامحٌ بها كونها من باب المعاني. انظر الصّاحب بن عبّاد، *الكشف عن مساوىء شعر المتنبي*، ص11.

كان أبرز المتأثّرين بنظريّات ابن فارس الأدبيّة الّتي تمّ ذكرها: الثّعالبي في *يتيمة الدهر* حيث أورد رسالة ابن فارس في نظريّته النّقديّة كاملةً واحتفل بها. يرى هادي حمّودي أنّ هذه الرّسالة هي التي أوحت للثعالبي أن يؤلّف *يتيمة الدهر* كما أوحى *الصّاحبي في فقه اللغة* له بتأليف *فقه اللغة* وسرّ *العربيّة*.[1] تأثّر بهذه الدّعوة أيضًا بديع الزّمان حيث يكرّر المغزى نفسه من رسالة ابن فارس في المقامة القريضيّة عندما يسأل عيسى ابن هشام الاسكندريّ عمّا يقول في المحدثين من الشّعراء والمتقدّمين منهم فيقول: "المتقدّمون أشرف لفظًا وأكثر من المعاني حظًّا، والمتأخّرون ألطف صنعًا وأرقّ نسجًا".[2]

ممّا لا شكّ فيه أنّ نظرة ابن فارس إلى الأدب على أنّه جزء من المجتمع المتغيّر ساعد على نشوء الأعمال الأدبيّة العربيّة الجديدة والمبتكرة في إيران. فابن فارس نفسه أبدع في مجال معاجم اللّغة ما لم يسبقه إليه أحد، وذلك في معجمه *مقاييس اللغة*، حيث يرتّب حسب الأصوات لا حسب جذر الفعل، منبّهًا إلى العلاقة بين الصّوت المشترك في

---

[1] انظر حمّودي، *أحمد بن فارس*، ص90.

[2] الهمذاني، *مقامات بديع الزّمان*، صص7-8.

الكلمات والمعنى المشترك، وليس بغريبٍ أن يكون مبتكر المقامات، بديع الزّمان الهمذاني، أحد تلاميذ هذه المدرسة.

أمّا ابن العميد فقد سيطر أسلوبه على أدب التّرسّل من بعده، فنرى ذلك في نثر الخوارزمي والصّاحب بن عبّاد وبديع الزّمان الهمذاني وغيرهم، فكأنّ طريقته في الكتابة هي الطّريقة الّتي ارتضاها النّثر الفنّي العربيّ لنفسه من بعده. غير أنّه من الملاحظ أنّ آثار ابن العميد المبثوثة في كتب الأدب تُظهِر لنا موازنةً في نثره بين المعنى والمبنى. بيد أنّ هذه الموازنة لم تستمر في نثر من تأثّر به، إذ يبدو أنّ المبنى يطغى على المعنى في نثر المتأخرين عليه، أو المعاصرين المتأثّرين به، خاصّةً في استعمال السّجع والموازنات والتّرادف. كان يقتضي هذا التّطويل في السّجع التّطويل في المعنى، ممّا أفضى بالكتّاب إلى المبالغات والتّهويلات أو تكرار المعنى نفسه، ونرى ذلك في آثار عمالقة التّرسّل في ذلك العصر على تفاوتٍ.

يظهر أثر الإحالات التّاريخيّة التي بدأها ابن العميد في نثر جميع الكتّاب المتّصلين بالبويهيّين. ويظهر كذلك أثره في التّضمين والاقتباس من القرآن والأحاديث والشّعر المنثور حيث كان الأدباء المتأثّرون به يعتمدون عدّة أساليب لهذا التّضمين

والاقتباس.[1] وقد تفاوت الأدباء في هذا الأمر تفاوتًا كبيرًا بحسب طبيعة الكاتب وطبيعة الموضوع المُتناول، فالخوارزمي يقتبس بيتًا أو بيتين في معظم رسائله التي يغلب عليها طابع الإخوانيّات، فيما تغيب أبيات الشّعر عن الرّسائل التّاريخيّة والإداريّة عند الصّاحب، بينما تميّز بديع الزّمان في رسائله بإيراده أبياتًا من نظمه في أغلب الأحيان.[2]

إنّ التّدقيق في *يتيمة الدّهر* للثّعالبي وما عرض فيه من كتّاب الدّواوين يبيّن أنّ معظمهم انتهج طريقة ابن العميد في الكتابة، ومن هؤلاء: عبد العزيز بن يوسف وأبو العباس الضبي وعلي بن محمد الإسكافي وأبو الفتح البستي. والحقّ أنّ انتشار هذا المذهب في الكتابة قد ترك أثره حتى في بعض كتّاب التّاريخ، لاسيّما عند الصّابي في كتابه

---

[1] انظر تفصيل ذلك في بدوي أحمد طبانة، *الصاحب بن عبّاد الوزير الأديب العالم* (القاهرة: المؤسّسة المصريّة العامّة ، 1963)، شوقي ضيف، ص253؛ للأمثلة الأدبيّة انظر بديع الزّمان الهمذاني، *كشف المعاني والبيان*، صص170، 181، 311، 320، 378، 412، 487؛ أبو بكر الخوارزمي، *رسائل الخوارزمي*، تصحيح ومقابلة محمد قطه العدوي (القاهرة: دار الطباعة المصريّة، بولاق)، صص10، 21، 27، 32، 33؛ لم يقتصر هذا الاقتباس والتضمين عند الخوارزمي على الآيات والأحاديث، بل تعدّاه إلى السّرقة من غيره بشكلٍ مباشرٍ وغير مباشرٍ، ومن الأحياء والأموات على حدٍّ سواء، مع الاعتراف بذلك، انظر المصدر نفسه، ص36.

[2] يُجري Behmardi إحصاءً لأبيات الشّعر الواردة في رسائل الهمذاني والخوارزمي والصّاحب فيرى أنّ في رسائل الخوارزمي 222 بيتًا من الشّعر بينما في رسائل الهمذاني 175 بيتًا وفي رسائل الصّاحب 26 بيتًا فقط، ثمّ يفصّل Behmardi عدد الأبيات في الرسالة الواحدة عند كلٍّ من الشّعراء الثلاثة تبعًا للموضوع الواحد.

See Behmardi, p23.

التّاجي في أخبار بنـي بويه، وكذلك عند الثّعالبي في أقسامٍ كثيرةٍ من *يتيمة الدهر*، وكذلك في كتابه في التّاريخ *غرر السير*.

ختامًا كان الانتماء إلى مدرسة ابن العميد السّمة الغالبة على النّثر، لكنّ هذا لا يعني عدم وجود أدباء نأوا بأنفسهم عنها. من هؤلاء يمكن أن يعدّ الشّريف الرضي الّذي كانت رسائله أقلّ تكلّفًا من رسائل معاصريه الّذين تمّت مناقشتهم. وقد يكون أبرز هؤلاء أبا حيّان التّوحيدي الذي لا يُعدّ من أتباع مدرسة ابن العميد، كونه لم يلتزم السّجع في معظم كتاباته كما هو الحال مع أتباع هذه المدرسة، رغم أنّه زار قصرَي ابن العميد وتلميذه الصّاحب. فقد انتقد التّوحيدي الصّاحب وابن العميد لولعهما بالسّجع،[1] مشيرًا إلى أنّ "السّجع في الكلام كالملح في الطعام".[2] ويمكن اعتبار أبي حيّان امتدادًا لمدرسة الجاحظ حيث لا يطغى أيٌّ من المعنى والمبنى على الآخر. يؤكّد هذا نظرة أبي حيّان إلى منهجه في الكتابة عندما يعتبره امتدادًا لمنهج الجاحظ إذ يقول: "أنا أنهج أيّدك الله بكلام أبي

---

[1] انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، ص124؛ التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 66/1.

[2] أبو حيّان التّوحيدي، *البصائر والذخائر*، تحقيق وداد قاضي (بيروت: دار صادر، 1999)، 365/1.

عثمان، ولي فيه شركاء من أفاضل النّاس"،[1] ويؤكّد أنّ ابن العميد " تخيّل مذهب الجاحظ وظنّ إن تبعه لحقه".[2] ولربّما كان هذا الخلاف في الأسلوب الأدبي من جملة الأسباب التي أوجدت العداوة بينه والوزيرين. وهذا قد يفسّر التّغييب الذي لاقاه أبو حيّان في عصره وحتى عصرنا، بمعنى أنّ عدم انتماء أبي حيّان إلى المدرسة الأدبيّة السائدة في القصور، رغم زيارته لها، أدّى إلى استبعاده من المراكز الهامّة. وإنّ عدم ارتباطه بمركزٍ هامٍّ في القصر قد يكون من جملة الأسباب التي أدّت إلى إهماله من قبل الباحثين المعاصرين عندما يتكلّمون عن أقطاب النّثر في القرن الرابع.[3] وكأنّ مكانة الأديب النّاثر كانت تعتمد على مدى ارتباطه بدواوين ملوك البويهيّين ووزرائهم، دون أن ننسى مركز الخلافة في بغداد التي كانت تحت السّلطة الفعليّة للبويهيّين. فأبو حيّان قد شكّل مصدرًا للباحثين

[1] المصدر نفسه، 279/2.

[2] التّوحيدي، *الإمتاع والمؤانسة*، 66/1.

[3] من الملاحظ أنّ شوقي ضيف في كتابه *الفن ومذاهبه في النّثر العربيّ* لا يذكر أبو حيّان التّوحيدي من جملة كتّاب العصر بينما يفصّل الحديث عن العديد من الكتّاب الّذين لم يصلنا من آثارهم بعض ما قد وصلنا من آثار أبي حيّان، إنّ هذا التغييب في كتاب ضيف منسجمٌ مع النظريّة التي يطرحها الكتاب من أنّ مدرسة ابن العميد السّائدة شكّلت مذهب التّصنيع الّذي تبعه مذهبا التّصنّع والتّعقيد، ولأنّ أبا حيّان لا ينتمي إلى مذهب التّصنيع أساسًا فقد تمّ إهماله.

المعاصرين لمعرفة أدباء العصر إلا أنّه لم يوضع ضمنهم. وهكذا لم يقدّر لأمثال أبي حيّان التّوحيدي، ممّن لم يلتزموا بمدرسة القصر الأدبيّة السّائدة التّأثير في الجيل الذي لحقهم وبقوا لفترةٍ طويلةٍ من جملة المغبونين في تاريخ الأدب العربيّ.

الفصل السّادس

قصور البويهيّين في مقابل قصور الحمدانيّين

يؤكّد ما تمّ عرضه في الفصول السّابقة أنّ البويهيّيون اهتمّوا بالعربيّة وآدابها اهتمامًا شديدًا، لكنّ هذا لا يعني أنّهم انفردوا، دون غيرهم من الدّويلات، بهذا الأمر. فالحمدانيّون في حلب والفاطميّون في مصر والسّامانيّون في شرق فارس أبدوا أيضًا أقصى درجات الاهتمام بالعربيّة وآدابها. ونستطيع أن نضع هذه الدّويلات التي اهتمّت بالعربيّة وآدابها في المشرق الإسلامي، في فئتين بناءً على الهويّة القوميّة. فالدّويلات العربيّة تتمثّل بالحمدانيّين والفاطميّين، أمّا الدّويلات الفارسيّة فهي البويهيّة والسّامانيّة. من بين القصور التي كانت قائمة في الدّويلات الأربع المذكورة كان القصر الحمداني يشكّل نظيرًا مطابقًا للقصر البويهيّ في أمور، وفي الوقت ذاته نظيرًا معاكسًا في أمورٍ أخرى.

فاهتمام القصر الحمداني بالأدب العربيّ لم يقلّ عن اهتمام القصور البويهيّة به. ويمكن اختصار الحركة الأدبيّة فيها بقصر سيف الدّولة الحمداني في حلب، والّذي جمع

من الشّعراء والأدباء والفلاسفة ما "لم يجتمع قط بباب أحدٍ من الملوك"[1]. كان سيف الدّولة يجزل العطاء لمن يمدحه، فكثر ذلك المدح لدرجة أنّ كلاً من أبي محمد الفيّاض الكاتب وأبي الحسن بن محمد الشّمشاطي قد اختار من مدائح الشّعراء لسيف الدّولة عشرة آلاف بيت.[2] وممّن حضر مجالسه من العلماء والأدباء والشّعراء أبو الطيّب المتنبّي وأبو فراس الحمداني وأبو الفرج الببغاء وأبو فراس الحارث بن سعيد وأبو الفرج الوأواء وأبو نصر بن نباتة والصّنوبري النّامي وكشاجم وأبو بكر الخوارزمي والسّري بن أحمد الموصلي وابن جنّي والفارابي و أبو عليّ الفارسيّ وابن خالويه وغيرهم.[3] أمّا وجه الاشتراك الأبرز الثّاني بين القصور البويهيّة والحمدانيّة، فكان انتماء أمرائهما إلى المذهب الشّيعي،[4]

[1] الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، ص37.

[2] انظر المصدر نفسه، ص38.

[3] انظر المصدر نفسه، ص38-42؛ الغزولي، 176/2.

[4] لتفصيل تشيّع الحمدانيّين وأسباب هذا التشيّع انظر مصطفى الشكعة، *فنون الشّعر في مجتمع الحمدانيّين*، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، د.ت)، صص79-81؛ مصطفى الشكعة، *سيف الدّولة الحمداني*، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، صص165-169.

علاوةً على اهتمام هؤلاء الأمراء في الطّرفين، وعلى حدٍّ سواء، بتوسيع نطاق حكمهما؛ واللافت أنّ العراق كان نقطة الارتكاز لهذه الرّغبة في التّوسّع.

أمّا الاختلاف الرّئيس بين البويهيّين والحمدانيّين، فهو أنّ البويهيّين كانوا من الفرس،[1] فيما كان الحمدانيّون من العرب الأقحاح، وبالتّحديد من قبيلة تغلب.[2] إنّ هذا الاختلاف العرقي بين الدّولتين، والّذي أدّى إلى الاختلاف الثّقافي بينهما، ترك ملامحه على الأدب الّذي ترعرع في حضرات كلٍّ منهما.

أ. قصور النّثر البويهيّة في مقابلة قصور الشّعر الحمدانيّة

تشير المصادر إلى أنّ الشّعر قد غلب على أدب القصور الحمدانيّة، بينما غلب النّثر على أدب القصور البويهيّة. وقد لاحظ الثّعالبي في *يتيمته* ارتباط بلاد الشّام بالشّعر

---

[1] راجع ص6 من هذه الدّراسة.

[2] لتفصيل نسب الحمدانيّين العربيّ انظر علي بن ظافر الأزدي، *أخبار الدولة الحمدانيّة بالموصل وحلب وديار بكر والثغور*، تحقيق تميمة الروّاف (دمشق: دار حسّان، 1985)، ص11-12؛ مصطفى الشّكعة، *فنون الشّعر في مجتمع الحمدانيّين*، صص6-8.

العربيّ، وذهب في تفضيل شعراء الشّام على غيرهم من شعراء سائر البلدان.[1] قد يعود ذلك إلى شغف سيف الدّولة بالشّعر وارتباط ذلك بهويّته العربيّة. يمكن القول إنّ ارتباط العروبة بالشّعر هو ارتباط بفكرة البداوة التي ترتبط بدورها بالشّعر. وكون التّراث العربيّ الجاهلي شعرًا في غالبه، ارتبط الشّعر العربيّ بالبداوة. وهكذا نشأت رابطة ثلاثيّة تجمع بين العروبة والشّعر والبداوة. ولا يعني هذا أنّ البداوة كانت تغلب على قصور الحمدانيّين، لاسيّما أنّ قصر سيف الدّولة المترف بُني على ضفاف نهر قويق ويضاهي قصور الحواضر الأخرى شرقًا وغربًا.[2] غير أنّ ثمّة ازدواجيّةً بين البداوة والحضارة سيطرت على نفوس الشّعراء العرب في بلاد الشّام في القرن الرابع للهجرة، فالتقى الموروث بكلّ أصالته بالوافد الأجنبي ليتمخّض عن صراعٍ يعيشه الشّاعر العربيّ ينعكس في شعره. إنّ هذه الازدواجيّة بين البداوة والحضارة أدخلت الشّاعر العربيّ في غربة،

---

[1] يورد الثّعالبي بابًا في يتيمته أسماه "في فضل شعراء الشام على شعراء سائر البلدان وذكر السّبب في ذلك"، انظر الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، ص33.

[2] انظر أبو الفضل محمد ابن الشحنة، *الدرّ المنتخب في تاريخ مملكة حلب*، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: دار الكتاب العربيّ، 1984)، صص60-61؛ كمال الدين ابن العديم، *زبدة الحلب من تاريخ حلب*، تحقيق سامي الدهّان (دمشق: المعهد الفرنسي، 1951)، 138/1.

نفسيّة بالدّرجة الأولى، ومكانيّةٍ وزمانيّةٍ، بالدرجة الثانية، وينعكس أثرها في قصائد الشّعراء الذين عاشوا في البيئات العربيّة، كالعراق والشّام.

إزاء غلبة الشّعر في قصور الحمدانيّين نرى بعض ملامح الكتابة النّثريّة. فقَصْرُ الحمدانيّين قصرٌ يقيم فيه أمير، ولا بدّ فيه من وجود كتّاب يتولّون شؤون الدّيوان فيه. من أشهر هؤلاء الكتّاب كشاجم وأبو الفرج الببغاء وأبو محمد بن عمر الفيّاض و أبو محمد جعفر بن ورقاء الشيباني وأبو عليّ الحاتمي وأبو بكر الخوارزمي وعلي بن عبد العزيز الجرجاني وابن الكاتب الشاميّ وأبو الفرج العجلي وأبو محمد الصلحي وأبو إسحق القراريطي وغيرهم.[1] غير أنّ اللافت للنّظر عدم وجود نماذج من كتابة هؤلاء في ديوان سيف الدّولة، سوى أبي فرج الببغاء وأبي الفتح كشاجم. إنّ كتابة هؤلاء تتّسم بالسّمات التي وسمت بها الكتابة في القرن الرابع الهجري عمومًا، من حيث أناقة الإنشاء واصطناع البديع والمحسّنات من سجعٍ وجناسٍ وترصيع وتضمين النّثر شعرًا؛ دون أن تقترب من معالم مدرسة ابن العميد. ذلك أنّ أهمّ ما تميّزت به مدرسة ابن العميد هو المبالغة في كلّ

---

[1] انظر تفصيل من حضر مجالس سيف الدّولة في مصطفى الشكعة، *فنون الشّعر في مجتمع الحمدانيين*، 111–112.

من الخصائص السّابقة. ولا نرى أنّ أيًّا من أغراض الكتابة في ظلّ الحمدانيّين قد حلّ مكان الشّعر، ما عدا الرسائل الإخوانيّة، وهذا طبيعيّ لأنّ هذا الباب في الأدب مولّد في الشّعر والنّثر على حدٍّ سواء.

ومن الفنون النّثريّة التي ازدهرت في قصور الحمدانيّين الخطابة، ومن أهمّ خطباء سيف الدّولة أبو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن نباتة، ويعتبره البعض واضع أصول الخطابة ومقعّد قواعدها.[1] من الملاحظ أنّ النّاس قد انصرفوا عن الخطابة منذ أن صار الحكم إلى خلفاء من أبناء الإماء من فرس وترك وعجم. أمّا في حال ابن نباتة، فقد كان يحثّ سيف الدّولة والنّاس على الجهاد، ويصحب الجيش إلى ساحة القتال ليخطب فيهم قُبيل المعركة كما كان التّقليد المتّبع عند عرب الجاهليّة وصدر الإسلام. وإذا كان علماء العربيّة لم يهتمّوا بالتّراث المنثور المنتسب إلى دواوين الدّولة الحمدانيّة، فقد أولوا ديوان خطب ابن نباتة اهتمامًا كبيرًا، إذ شرحه غير واحدٍ من علماء العربيّة منهم أبو البقاء العكبري وتاج الدين الكندي البغدادي وعبد اللطيف بن يوسف البغدادي وعثمان بن

---

[1] مصطفى الشكعة، *سيف الدولة الحمداني*، ص277.

يوسف القليوبي. ومن الملاحظ أنّ ابن نباتة قد اقتفى في خطبه الأسلوب الفنيّ، الذي كان رائجًا في القرن الرابع الهجري، من استعمالٍ للجمل القصيرة والتّرادف واصطناع البديع وخاصّة السجع.

أمّا في القصور البويهيّة، فترجع غلبة النّثر فيها على الشّعر إلى أسبابٍ عديدة؛ منها أنّه إذا كان التّراث العربيّ الجاهليّ منظومًا في معظمه، فإنّ التّراث الفارسيّ القديم نثريٌّ حسب ما بقي منه.[1] ومنذ أن بدأ التّواصل بين العرب والفرس تأثّر النّثر التّرسّلي العربيّ إلى حدٍّ بعيد بالنّثر الفارسيّ القديم، خاصّةً وأنّ معظم روّاده الأوائل كانوا من الفرس مثل ابن المقفّع وعبد الحميد الكاتب، أمّا الشّعر العربيّ فقد كان أقلّ تأثّرًا بمظاهر الحضارة الفارسيّة من النّثر لغياب الجذور الشّعريّة في التّراث الفارسيّ القديم. أضف إلى ذلك أنّ تعقيد الحضارة انعكس في الأدب، فأدّى إلى تعقيده شعرًا ونثرًا. فالنّثر أصلح للتعقيد من الشّعر كونه لا يستدعي الالتزام بوزنٍ أو قافية. وهذا الخلوّ من الوزن والقافية يمثّل سببًا إضافيًّا لغلبة النّثر على الشّعر؛ إذ أنّه جعل النّثر أسهل على سجيّة الأعجمي من

[1] See A.V. Williams Jackson, *Early Persian Poetry* (N.Y.: 1920), pp.8-9.

الشّعر في حال الارتجال.[1] أمّا في حال عدم الارتجال فالفارسيّ يلجأ إلى الصّياغة واستعمال البديع وبالتّالي يغدو شعره متكلّفًا. وتبعًا للنّظريّة النّقديّة السّائدة في قصور البويهيّين لا يصلح الشّعر أن يكون موضعًا للتكلّف والتّعقيد. فالصّاحب ينتقد شعر المتنبّي كونه معقّدًا ومتكلّفًا فيقول فيه: "يأتي بالفقرة الغرّاء مشفوعة بالكلمة العوراء".[2] إنّ انتقاد الصّاحب هذا لشعر المتنبّي، رغم كون نثر الصّاحب نفسه غايةً في التّعقيد والتّكلّف، لدليلٌ على أنّ النّقد الأدبيّ في حينه لم يكن يستسيغ هذا التّكلّف في الشّعر، بينما كان ذلك محمودًا في النّثر. يدعم هذا الرّأي انتقاد بديع الزّمان للجاحظ وأدبه في مقامته الجاحظيّة، إذ يقول فيه: "فهلمّوا إلى كلامه فهو بعيد الإشارت، قليل الاستعارات، قريب العبارات، منقاد لعُريانِ الكلام يستعمله، نفورٌ من معتاصه يُهمله، فهل سمعتم له لفظةً مصنوعة، أو

[1] لا يعني هذا أنّ العرب كانوا أفصح من العجم لغةً بل يذكر المقدّسي أنّ عربيّة الخراسانيّين أفصح لغة سمعها في العالم الإسلاميّ، انظر المقدّسي، ص32. فما عنيناه هنا أنّ العرب كانوا أطبع من الفرس قولاً للشعر لا أفصح.

[2] انظر الصّاحب بن عبّاد، *الكشف عن مساوىء شعر المتنبّي*، ص3.

كلمة غير مسموعة".[1] فبديع الزّمان يأخذ على الجاحظ أسلوبه السهل في النّثر، وكأنّه يرى أنّ على النّثر أن يكون معقّدًا كي يحظى بالتّقدير.

لعلّ هذه النّظرة إلى النّثر في قصور البويهيّين جعلت النّثر مساويًا للشعر في قيمته ومجالات استعماله؛ فبعد أن كان النّثر مقصورًا على كتابة الرسائل الدّيوانيّة، صار وسيلةً للمديح والهجاء والفخر والتّهنئة وغيرها من الفنون التي تفرّد بها الشّعر في العصور السّابقة. وعلى هذا الحال، صار النّثر في قصور البويهيّين نثر مناسبات ومجالس، وليس نثر دواوين ورسائل فحسب. ولم يكن هذا التّوسّع في مجالات النّثر مفاجئًا، بل كانت إرهاصاته قد بدأت في القرن الثالث مع الجاحظ خاصّةً. وقد بلغ هذا التّوسّع الذي بدأه الجاحظ ذروته في قصور البويهيّين. فعلى سبيل المثال يوظّف بديع الزّمان الهمذاني مقاماته لتقوم بأغراض الشّعر من مدحٍ وهجاء وغيرها. ولعلّ كتابي *غرر البلاغة* للصّابي و *الفصول الأدبيّة* للصّاحب بن عبّاد يشكلان أفضل مثالٍ على هذا التّحوّل الذي طرأ على النّثر العربيّ، حيث يجعل الصّابي والصّاحب كتابيهما مرجعًا لما

---

[1] الهمذاني، *مقامات بديع الزّمان*، صص66-67.

يُقال من النّثر في الحضرات والمناسبات والمراسلات.[1] إنّ نظرةً في فهرس موضوعات الكتابين تكفي للدلالة على مدى التّوسّع في أغراض النّثر في تلك الفترة.

لقد لاقى هذا التّوسّع في مجالات النّثر قبولاً في قصور الأمراء والوزراء، فصار الأديب يتلقّى صلةً ماديّةً على مدحه النّثري، كما يتلقّى الشّاعر صلةً على مدحه الشّعري.[2] ومن الطبيعيّ أن يكون هذا الدور الجديد للنّثر على حساب الدور الذي لعبه الشّعر في العصور السّابقة. غير أنّ هذا لا يعني أنّ الشّعر لم يعد يلقى ترحيبًا في هذه القصور، بل ما يمكن قوله هو أنّهما صارا متعادلين في الأهميّة. فعلى سبيل المثال، يرى بديع الزّمان الهمذاني، فيما أخذه على الجاحظ، أنّ الأديب البليغ لا يكون بليغًا حتى يكون شعره بمستوى نثره، فلا يزري الثّاني بالأوّل.[3] ويذهب الهمذاني في تطبيق هذا الأمر عمليًّا في

[1] انظر غرض الكتاب في الصّابي، *غرر البلاغة*، ص46.

[2] لعلّ خير دليلٍ على هذا مقامات بديع الزّمان الهمذاني الّذي كان يوجّه المقامة إلى شخص الممدوح أو المهجيّ.

[3] فيقول: "والبليغ من لم يُقصّر نظمه عن نثره، ولم يُزرِ كلامه بشعره"، الهمذاني، ***مقامات*** *بديع الزّمان*، ص75.

مقاماته، حيث نرى أنّها مزيجٌ من الشّعر والنّثر معًا.[1] وهو في مناظرته مع الخوارزمي يتحدّى هذا الأخير بتأليف قطعة من النّثر، إضافةً إلى الارتجال الشّعري، وهو بذلك يظهر تفوّقه في الفنّين معًا.[2] يدلّ هذا على أنّ النّثر صار مدعاةً للتحدّي وإظهار البراعة، تمامًا كما كان الشّعر في العصور السّابقة. ورغم أنّ معظم كتّاب القصور البويهيّة قد أُثِرَ عنهم قول الشّعر، فإنّ أحدًا منهم لم يدخل ذاكرة التّاريخ كشاعر، بل دخلوها ككتّاب في شتّى فنون الكتابة النّثريّة.

[1] يمزج الهمذاني بين الشّعر والنّثر في مقاماته حين يأتي بأبياتٍ من الشّعر في السياق النّثري، غير أنّه أحيانًا يمزج بين الإثنين بحيث يصبح الشّعر جزءًا من النصّ النّثريّ نفسه لا يمكن الفصل بينهما، وهذا ما يطلق القلقشنديّ عليه "فنّ الامتزاج"، انظر أبو العبّاس أحمد بن علي القلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء* (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963)، 280/1؛ ويبدو أنّ الهمذاني كان أوّل من استعمل هذا الأسلوب في الكتابة إذ أنّ القلقشندي لا يعطي أيّ أمثلةٍ أقدم من كتابته، وفيما يلي مثالٌ على "فنّ الامتزاج" من رسائل الهمذاني:

"إنا لقرب الأستاذ أطال الله بقاءه {كما طرب النشوان مالت به الخمر}، ومن الارتياح للقائه {كما انتفض العصفور بلّله القطر}، ومن الامتزاج بولائه، {كما التقت الصهباء والبارد العذب} ومن الابتهاج بمرآه، {كما اهتزّ تحت البارح الغصن الرطب}..."

الهمذاني، *كشف المعاني والبيان*، صص128–129؛ ولأمثلةٍ أخرى انظر: المصدر نفسه، صص139، 141، 292، 375.

[2] انظر *المصدر نفسه*، ص42.

يمكن اعتبار هذا الدّور الجديد للنّثر بابًا من أبواب التّجديد الذي حفلت به القصور البويهيّة والذي اهتمّت به المدارس الأدبيّة الّتي تمّ الكلام عنها. وقد يكون الميل إلى التّجديد في الأدب سببًا من أسباب هذا الاهتمام بالنّثر. ومن المحتمل أنّ الأدباء البويهيّين لم يستطيعوا التّجديد في مجال الشّعر، إمّا لعدم قدرتهم على مجاراة العرب في هذا المجال، أو لعدم إمكانيّة هذا التّجديد أصلاً، نظرًا للمرحلة المتكاملة التي بلغها الشّعر العربيّ آنذاك.[1] ولعلّ نظرة المدارس الأدبيّة في القصور البويهيّة إلى الشّعر على أنّه مما تميّزت به العرب عن غيرها من الأمم، فلا سبيل عندئذٍ إلى مجاراتهم فيه، أدّت إلى هذا الخمود في الشّعر العربيّ في قصور البويهيّين. وكانت هذه نظرة ابن فارس والثّعالبي، إذ يقول الأوّل: "ادّعوا مع ذلك أنّ للقوم شعرًا... الشّعر شعر العرب، ديوانهم وحافظ

---

[1] جديرٌ بالذّكر أنّه كان هنالك محاولات للتجديد في الشّعر العربيّ تظهر في استعمال الشّعراء الفرس أثناء نظمهم بالعربيّة أشكالاً خاصّة بالفارسيّة، خاصّةً المثنوي والغزل والرّباعيّات، غير أنّ هذه الأشكال الجديدة في الشّعر العربيّ لم تلق رواجًا آنذاك، وبقي منها بعض الأمثلة مبثوثة في كتب الأدب. انظر بعض هذه الأمثلة والتّعليق عليها في:

E.G. Browne, *Literary History of Persi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1929), 1/474-476.

مآثرهم، ومقيّد أحسابهم"،[1] ويقول الثّعالبي: "الشّعر عمدة الأدب، وعلم العرب الذي اختصّت به عن سائر الأمم".[2] وإضافةً إلى نظرة المدارس الأدبيّة البويهيّة، نلاحظ أنّ معظم نقّاد الأدب في ذلك الزّمن، وحتّى الفرس منهم، لم يُظهروا اهتمامًا بالشّعر العربيّ الذي قيل في بلاد فارس من قبل الفرس، بل اقتصر اهتمامهم على شعر العرب، وظلّ المتنبّي حديثهم الشاغل بمناقب شعره ومثالبه.

على أيٍ حالٍ، فالميل إلى التّجديد في القصور البويهيّة يظهر حتّى في الشّعر الذي قيل في هذه القصور، إذ يُلاحظ غياب القصيدة الجاهليّة بأقسامها التّقليديّة في شعر الخوارزمي والصّاحب بن عبّاد وبديع الزّمان الهمذاني وغيرهم ممّن جمع الثّعالبي شعرهم في *يتيمة الدّهر*، غير أنّ النّثر، بلا ريب، شكّل المادّة الأخصب لهذا التّجديد المبتغى من قبل المدارس الأدبيّة النّقديّة التي كانت تسود في رحاب البويهيّين.

---

[1] ابن فارس، *الصّاحبي في فقه اللغة*، صص42–43.

[2] الثّعالبي، *يتيمة الدّهر*، ص25.

ب. دور الميل إلى التّجديد في الأدب في نشأة الأدب الفارسيّ[1]

لقد لعب هذا الميل إلى التّجديد في قصور البويهيّين دورًا بارزًا في تحديد طبيعة الأدب ومعالمه في بلاد فارس. لقد أنهك الكتّاب الفرس النّثر العربيّ وأوصلوه إلى مرحلةٍ يصعب التّجديد فيها من حيث الأسلوب، نظرًا لتغليبهم المبنى على المعنى. إنّ هذه المرحلة في الأدب العربيّ كانت فاتحة عصرٍ جديدٍ للأدب في إيران، فهي تمثّل الحركة الأخيرة للتيّار الذي بدأ في القرن الهجريّ الأوّل، والذي سيسبقه دور السقوط.[2] بعد هذا التحوّل من الشّعر إلى النّثر وتطوّر النّثر الفنيّ لدرجة يصعب التّجديد فيها دخل الأدب العربيّ عصر الانحطاط[3] بينما وجد الفرس في لغتهم القوميّة متنفّسًا للتجديد في الأدب الذي استمرّ بالزّخم نفسه، ولكن بالفارسيّة.[4]

---

[1] لنشأة الأدب الفارسيّ في تلك الفترة أسبابٌ عديدة سياسيّة واجتماعيّة وأدبيّة وليس الغرض من هذا القسم تفصيلها، غير أنّنا نذكر منها دور الميل إلى التّجديد لعلاقته المباشرة بالتّجديد في الأدب الّذي حفلت به القصور البويهيّة.

[2] See Danner, p.594.

[3] See Danner, pp.593-594.

[4] See Frye, *The Golden Age*, p.172.

ومن المثير للجدل أنّ الأدب الفارسيّ قد نشأ شعرًا في قصور البويهيّين رغم أنّ الفرس عامّة والبويهيّين خاصّةً كان جلّ اهتمامهم ينصبّ على النّثر العربيّ. إنّ هذا التحول إلى الشّعر الفارسيّ، لا النّثر الفارسيّ، قد يعود إلى أنّ الفرس وجدوا أنفسهم غير قادرين على مجاراة العرب في ميدان الشّعر، مع ميلهم المستمرّ إلى التّجديد. وهذا الشّعر الفارسيّ الجديد شكّل منطلقًا للأدب الفارسيّ، كما كان الشّعر العربيّ منطلقًا للأدب العربيّ في عصوره القديمة التي دوّنها مؤرّخو الأدب. ومن الأمثلة على هذا أنّ من أقدم النّماذج الشعريّة الفارسيّة كان ترجمة الرّودكي ، أبو الشّعراء الفرس، لكليلة ودمنة نظمًا، لا نثرًا كما هي الحال بالعربيّة. فالقصائد الفارسيّة الأولى استعادت الرّحلة والنّسيب في القصيدة اللذين يردان في الشّعر العربيّ، واللذين ابتعد الفرس عنهما أثناء نظمهم بالعربيّة، فوظّف الفرس الرّحلة والنّسيب في بناء القصيدة الفارسيّة وغرضها خاصّةً في مجال المدح.[1] غير أنّ القصيدة الفارسيّة تعكس تعقيدًا تسرّب إليها من طبيعة الحضارة الفارسيّة، ممّا يجعل

---

[1] لتفصيل دور الرحلة والنّسيب في بناء القصيدة الفارسيّة انظر
J. Scott, *Medieval Persian Court Poetry* (New Jersy: Princeton University Press, 1987), pp.40-76.

النّاظر فيه يقارن بينه وبين النّثر العربيّ الفني لا الشّعر العربيّ كونه هو الآخر تأثّر بالتعقيد السّائد في الحضارة الّتي كانت قائمة في القرن الرّابع للهجرة.

ج. أدب الحضرات الفارسيّة في مقابل أدب البادية العربيّة

إزاء هذا التّعقيد في الحضارة الفارسيّة التي زخرت بها قصور البويهيّين، صار النّثر العربيّ الفنيّ ومثله الشّعر في فارس، العربيّ منه فالفارسيّ الجديد، يعكس معالم الحضارة الجديدة لا معالم البادية العربيّة، بينما ظلّ الشّعر العربيّ بشكل القصيدة العربيّة المألوفة ومعالم البادية العربيّة وقِيَمها الاجتماعيّة والفرديّة يكوّن مادّة الأدب السّائد في المناطق العربيّة؛ سواء كانت تحت حكم البويهيّين في بغداد أم في حلب في قصور الحمدانيّين،[1] من أهمّ أعلام هؤلاء الشّعراء العرب أبو الطيّب المتنبّي وأبو فراس الحمداني في حلب والشّريف الرّضي في بغداد. لم يكن هذا التّوجّه إلى البادية وتصوير الطّلل في قصائد هؤلاء وغيرهم من الشّعراء العرب من جرّاء الحضارة البغداديّة أو الحلبيّة، بل

[1] ويصحّ هذا إلى حدّ بعيد على الشّعر في مصر تحت حكم الفاطميّين، غير أنّنا آثرنا اقتصار حدود بحثنا على شعر الدولتين البويهيّة والحمدانيّة نظرًا لمستلزمات هذه الدّراسة.

كان أساسه محاكاة القدماء، أو إعلان الولاء لهم، أو الصّدور عن مكنون تراثيّ مختزنٍ في ذاكرتهم، أو ربّما كان صادرًا عن حسٍّ قوميٍّ لديهم تمثّل في الحنين إلى البادية كونها تمثّل القيم العربيّة الّتي كانت تبتعد عن ناظر الشّعراء شيئًا فشيئًا. وهم وإن ثاروا نظريًّا على هذه المظاهر البدويّة أحيانًا، كما في ثورة المتنبّي على المطالع الطلليّة،[1] فإنّها ظلّت تشغل حيّزًا كبيرًا في شعرهم. وهذا القبول للطّلل حينًا ورفضه حينًا آخر يدلّ على وعيٍ حضاريٍّ بحقيقة هذا الطلل تجاوز مرحلة المنطق الشّعوبي. وهذا التّداول للطّلل، بعد رفضه نظريًّا، أدّى إلى إعادة معالجته من منطلقٍ حضاريّ جعله قابلاً للتّجديد والإضافة والمعاصرة، وعكس خصوصيّة تجربة الشّاعر، إلى جانب المحافظة على الصور الموروثة.

وكون البادية قد احتلّت حيّزًا كبيرًا عند الشّعراء العرب، لا يعني أنّ أيًّا منهم لم يتأثّر بمعالم الحضارة الجديدة. بل يمكن القول إنّ شعرهم قد عكس مجالس أمرائهم وطبيعة قصورهم المترفة، مع التّأكيد على أنّهم وضعوا ذلك الشّعر في قالبٍ بدويّ. ولا

---

[1] يقول المتنبّي:

إذا كان مدح فالنّسيب مقدّمُ   أكلّ فصيحٍ قال شعرًا متيّمُ؟

المتنبّي، ص302.

يعني هذا أنّ الشّاعر قد مال إلى البداوة بنزعةٍ من ذاته فحسب. فلو صحّ ذلك على الشّريف الرضي، فذلك لم يكن إلاّ لكونه عربيًّا يعيش في دولة يستلم الفرس فيها زمام الحكم الفعليّ، فما كان من الشّريف الرّضيّ إلاّ أن يجعل من شعره تعبيرًا عن موقفٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ. أمّا غيره من الشّعراء، كالمتنبّي وأبي فراس، فيمثّلون، إلى حدٍّ بعيد، وعي الأمراء إلى جانب وعيهم الشخصيّ للحضارة الّتي ينتسبون إليها، وكذلك الموقف من الأدب الّذي ترعاه السّلطة الحاكمة، بما يشمل ذلك من دور لذلك الأدب. يدعم هذا الرّأي ما يُلاحَظ من سيطرة للنّزوع إلى البداوة في آداب القصور الحمدانيّة، في مقابل تنامي نزعة الحضارة في الآداب الّتي كانت تخرج من قصور البويهيّين. لا يُستَثْنى من هذه السّيطرة الشّعراءُ الوافدون على كلٍّ من القصرين.

لعلّ هذا الميل إلى البداوة، في ظلّ الحضارة، هو ما أدخل كلاً من الشّريف الرضي وأبي الطيّب وأبي فراس في جوٍّ من الغربة، أو قد يكون هذا الشّعور بالغربة هو السّبب، بينما يشكّل الميل إلى البداوة النّتيجة التي أسفرت عنه. وعلى أيّ حالٍ، تنقسم هذه الغربة الّتي أحسّ بها الشّعراء إلى نفسيّةٍ ومكانيّةٍ وزمانيّة، وقد أحسّ بهذه الأنواع من الغربة كلٌّ من هؤلاء الشّعراء مع الاحتفاظ بخصوصيّة تجربة كلٍّ منهم. وما يعنينا هو أنّ

المغترب يلجأ إلى عالمٍ خاصّ يؤلّفه. من هنا كان هذا الاهتمام بعالم البداوة يمثّل بديلاً عن العالم المحيط بالشّاعر، لأنّه كان يعكس عالم القيم العربيّة التي كان الشّاعر قد بدأ يفتقدها ويحنّ إليها.

ولا يمكن إغفال أنّ ممّا يميّز الشريف الرضي عن مثيليه أبي الطيّب وأبي فراس هو أنّ الغربة الّتي عاناها هذان الأخيران قد أدّت إلى تعاظم ذاتَيّ الشّاعرين قبل أن ينسحب هذا التعاظم على بنية القصيدة، على تعدّد موضوعاتها، خاصّةً في الفخر والغزل.[1] ففي حالة الشّريف الرّضي، تحوّلت هذه الغربة إلى تذمّر من الدهر وثورةٍ عليه تظهرُ في الشّعور بالغبن الاجتماعيّ أو اليأس، ممّا أدّى إلى تضخّم الذات العربيّة فيه بدلَ الأنا الشخصيّة. يعود هذا إلى كونه عربيًّا يعيش في كنف حكمٍ أعجميّ، ممّا جعله أكثر وعيًا بأحقيّته الخلافة. هذا إلى جانب الشّعور بالإحباط الذي يتجلّى في مراثيه الجماعيّة للمسلمين الّذين قضوا نحبهم على يد القرامطة. حتى في شعر الفخر، نرى الرّضيّ يعرب عن توجّهه العربيّ في موقف يرى فيه نفسَه من منظار الانتماء العربيّ طبقاً لمفاهيم

[1] يصحّ هذا على قصائد أبي فراس عامّةً وعلى قصائد المتنبّي التي قيلت في حلب، ذلك أنّ قصائد المتنبّي التي قيلت بعد هذه المرحلة يُلاحظ فيها زوال تضخّم هذه الذات أو الأنا وتعاظم الأنا الأخرى المتجليّة في شخصيّة الممدوح.

عصره، وليس كغيره من شعراء البلاط الّذي كان فخرُهم ينطلق من الذّات الفرديّة ينتهي عندها في الغالب. فالشّريف الرّضيّ، إذ يفتخر بنفسه وأهله، يتحوّل في الوقت عينه إلى وصف أمجاد القبائل العربيّة وبطولاتها. وأحيانًا نرى خلاف ذلك، إذ ينتقل في الحديث عن شجاعة القوم إلى شجاعته الشّخصيّة. يَظهر هذا الحسّ القومي عند الشّريف الرّضي، وعلى نطاق واسع لا يُلاحَظ عند معظم شعراء الدّولة البويهيّة، في اختياره لموضوعات شعره الّتي تدور حول الحماسة والحرب والفخر. كما يَظهر حسُّه القومي في إكثاره من تهنئة والده بالأعياد الإسلاميّة، كعيدي الفطر والأضحى، في حين كان الشّائع في عصره التّهنئة بالأعياد الفارسيّة كالنّيروز والمهرجان. من الأمثلة الواضحة لما تمّت الإشارة إليه قصيدة مدح فيها الشّريف الرّضيّ بهاءَ الدّولة البويهيّ. فهو يذكّر هذا الأخير بمعركة ذي قار الّتي كان يفتخر بها العرب على العجم.[1] ويذكر في القصيدة نفسها قريشًا إلى جانب مفاخر العرب من خيل وطعان وغزو. إنّ مثل هذا الشّعر البدوي الّذي كان

---

[1] يقول الشّريف الرضي:

أذكرونا يوم ذي قار وقد | أقبلوه عارض الطعن برد
رحض الأغلف في تياره | ورد العلج وما كان يرد
يصطلي نار طعان مضة | أوقدت فيها نزار بن معد

الشّريف الرضي، *ديوان الشريف الرضي* (بيروت: دار صادر، د.ت)، 275/1.

يُقال بين جدران حضرات الملوك والوزراء البويهيّين، إنّما هو شعر قصور كان يعبّر عن ثورة دفينة على القصر الأجنبيّ.

القضيّة الأخرى الّتي ينبغي التّطرّق إليها هنا هي أن أغلب الشّعراء في القصور البويهيّة تجنّبوا الحديث عن الرحلة في قصائدهم، كما ابتعدوا عن الوقوف على الأطلال والبكاء عليها. وليس هذا فحسب، بل حاولوا التّخلّي عن كثيرٍ من الصّور الصّحراويّة التي كانت شائعةً في العصرين الجاهليّ والأمويّ. قد يكون هذا نتيجة تأثّرهم بالحضارة الجديدة بكلّ ما فيها من تعقيد، غير أنّه من الملاحظ أنّ هؤلاء الشّعراء كانوا واعين تمام الوعي لهذا التّغيّر في شعرهم، وعلى الصّراع الذّاتيّ الّذي كان يختلج في نفوسهم. فعلى سبيل المثال يمثّل الشّاعر أبو سعيد الرّستمي، الذي يذكره الثّعالبي ضمن شعراء أصفهان،[1] هذه الجدليّة الحضاريّة في ذلك العصر، إذ يقول:[2]

إذا نسبوني كنتُ من آل رستمٍ　　　　ولكنّ شعري من لؤيّ بن غالب

---

[1] انظر ترجمته في الثّعالبي، *يتيمة الدهر*، 3/355-377.

[2]–[3] المصدر نفسه، 3/356.

فالشّاعر في ظاهر المعنى بين انتماءين أحدهما من جهة النّسب والآخر من جهة الأدب. غير أنّ هذا الانتماء الثّاني لا يظهر في شعره الذي وصلنا على الإطلاق. وقد تنبّه الثّعالبي إلى هذا الأمر فيقول بعد إيراده البيت السّابق: "ومن نظر في شعره المستوفي أقسام الحسن والبراعة، المستكمل فصاحة البداوة وحلاوة الحضارة، أقبلت عليه الملح تتزاحم".[1] ويؤكّد هذا الأمر الرّستميّ نفسه قائلاً:[2]

أنا من قد عرفت سرّا وجهرًا أعجــميّ نما به التّــعريب

ليت شعري إذا دعيت، شعاري نسبي واضح وعودي صليب

لست من أمدح الملوك ولا أنــ ضي المطايا ولا الفلاة أجوب

وفي الواقع إنّ هذا الكلام يصحّ على كثيرٍ من شعراء القصور البويهيّة، إن لم يكن معظمهم، ويمثّل نظرتهم إلى أنفسهم كما يمثّل موقفهم من مظاهر حضارتهم ومظاهر البادية على حدٍّ سواء. وإذا كان الرّستميّ قد نسب نفسه إلى قبيلةٍ عربيّة قاصدًا فصاحتها، فإنّ غيره قد وقف موقف المعادي من الحضارة العربيّة أشدّ العداوة، ويمثّل هذا الموقف مهيار الدّيلمي. وصحيح أنّ مهيار قد دخل في الإسلام فأخذت شعوبيّته شكلاً آخر، غير

أنّه في الغالب يفتخر بالفرس وأمجادهم ومناقبهم ويذمّ العرب ويذكر مثالبهم قبل مبعث النّبي ونقضهم عهد النّبوّة بعده.[1] وهو حتّى بعد إسلامه ظلّ تعرّضه لقريشٍ قائمًا متهمًا رجالها بالخيانة، ممّا يجعل هذا منسجمًا مع شعوبيّته وتشيّعه على حدٍّ سواء. وكثيرًا ما يقابل مهيار بين مظاهر البادية العربيّة ومظاهر الحضارة الفارسيّة، كمقارنته على سبيل المثال بين التّيجان الفارسيّة والعمائم العربيّة إذ يقول:[2]

شتّان رأسٌ يفخر التاجُ به   وأرؤس تفخر بالعمائم

إزاء هذا الاختلاف في طبيعة الشّعر العربيّ بين البيئتين، يرى دانر أنّ أغراض الشّعر العربيّ في البيئة البويهيّة قد اختلفت عمّا كانت عليه في البيئة البدويّة. فإضافةً إلى الأغراض الشعريّة التقليديّة من مديحٍ وفخرٍ وهجاءٍ ورثاء، أدخلت الحضارة الجديدة أغراضًا أخرى لم يعرفها العرب البدو. منها الحديث عن الفساد الاجتماعي، والشّعر الذي بـــ(الداريّات)، وكذلك الشّعر الذي يتحدّث عن ظواهر كونيّة وتأثيرها في قضاء الإنسان وقدره ممّا يعرف بـــ(النّجوميّات)، والشّعر المتحدّث عن المسائل والفتاوى الفقهيّة ممّا

---

[1] انظر على سبيل المثال مهيار الدّيلمي، 59/1.

[2] المصدر نفسه، 335/3؛ وانظر أيضًا المصدر نفسه، 65/1، 76.

يعرف بـــ(الفقهيّات).[1] لم تكن هذه الأغراض الجديدة ناتجةً عن تجربةٍ فرديّةٍ يعيشها الشّاعر، بل عن أدب يقال في مجالس خاصّة، فيصحّ عليه مصطلح (أدب حضرات).

استنادًا إلى كلّ ما قيل سابقًا من غلبة الشّعر على قصور الحمدانيّين، وطبيعة هذا الشّعر البدويّة، وتحديد دور النّثر وطبيعته الخطابيّة والمبتعدة عن التّعقيد في الرّسائل، إلى تعادل النّثر والشّعر في قصور البويهيّين، وطبيعة هذا النّثر المعقّد، وطبيعة الشّعر التّجديديّ وكونه شعر مجالس، يمكن وصف الفارق بين الأدب في القصور البويهيّة والأدب في القصور الحمدانيّة على أنّه فارق بين أدب حضرات في طرف، وأدب مجالس و شعر باديةٍ عربيّة في طرفٍ آخر. غير أنّ حدود هذا الفارق بين الأدبين لا يمكن أن تكون حاسمةً نظرًا لتنقّل الشّعراء في ذلك العصر بين مختلف القصور في شتّى الأقاليم، وتحديدًا بين القصور البويهيّة والحمدانيّة. فعلى سبيل المثال، يمكن النّظر إلى شعر المتنبّي على أنّه جامعٌ بين عدّة مناطق: العراق فحلب فمصر ففارس. وسيتمّ التّركيز في هذا الفصل على الفارق بين مدح المتنبّي للحمدانيّين ومدحه للبويهيّين ليتبيّن ما إذا كان

---

[1] See V. Danner, 'Arabic Literature in Iran', *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p593.

نظم المتنبّي يعبّر عن قناعةٍ ذاتيّة فيما يختصّ بالنظرة السّياسيّة والاجتماعيّة، كما هو الحال مع الشّريف الرّضي، أمّ أنّ المتنبّي كان يعكس طبيعة القصور التي كان يزورها.

د. شعر المتنبّي بين البداوة والحضارة

مدح المتنبّي سيف الدّولة بتسع وستين قصيدةٍ ما بين طويلةٍ وقصيرة وهو كمٌّ من الشّعر يصلح أن يشكّل ديوانًا خاصًّا به كما لاحظ طه حسين[1]، هذا عدا القصائد والمقطوعات الأخرى التي مدح بها غيره من بني حمدان أو التي قالها في حضرتهم. ونرى في مقابل هذا أنّ المتنبّي مدح ابن العميد بثلاث قصائد ومقطوعتين ومدح عضد الدّولة بستّ قصائد وأرجوزة وقطعة. وقد تباين شعر المتنبّي في قصور الحمدانيين عن شعره في قصور البويهيّين تباينًا كبيرًا، تعمّدًا أو عفويّةً، وقد يعود مثل هذا التّباين إلى

[1] انظر طه حسين، ص172.

طبيعة كلٍّ من القصرين أو صاحبيهما. ويمكن الحديث عن هذا التباين بين شعر المتنبّي في حلب وشعره في فارس على أنّه تباينٌ بين الحضارة والبداوة.[1]

1. *إظهار البراعة اللغويّة*

فالمتنبّي يأتي بغريب اللغة في عدد غير يسير من قصائده ويفتخر بذلك. إلا أن الملاحظ هو أنه يكثر من إظهار براعته اللغويّة في حضرة ابن العميد، فهو في أول قصيدة يمدح بها ابن العميد، وبالتّحديد في صدر البيت الأول منها، يقول :"بادٍ هواك صبرتَ أم لم تصبرا"[2]، ينصب المتنبّي (تصبرا) بدلا من خفضها. وقد"...سُئل أبو الطيب عن نصب تصبرا، فقال: سلوا الشّارح، يعني ابن جني"[3]، وقد أراد المتنبّي هنا تصبرن

---

[1] جديرٌ بالذكر أنّ بعض الباحثين يخالفون هذه المقاربة للموضوع ونخصّ بالذكر منهم مصطفى الشكعة الّذي يرى أنّ هذا التفاوت أو الاختلاف في شعر المتنبّي بين قصور الحمدانيين والبويهيّين لا يرجع إلى اختلاف البيئتين وإنّما يكمن في تحوّل المتنبّي من شاعر قيمٍ إلى شاعر تكسّب، ويرى الباحث في هذا التغيير تحوّلاً عن الدرب الّذي انتهجه المتنبّي لنفسه، وأدّى هذا الأمر بنظره إلى هبوط القصيدة "المتنبّية" صوغًا ومعنى وحسن عرض بالمقارنة بسائر قصائده قبل أن يدخل العراق العجمي، انظر مصطفى الشكعة، *أبو الطيّب المتنبّي*، صص449-507.

[2] المتنبّي، ص522.

[3] البديعي، ص147.

بنون التوكيد الخفيفة فأبدلها ألفًا[1]. ويقول البديعي معلقًا على أبياتٍ من هذه القصيدة[2] :"...ومن تأمل هذه الأبيات علم أن أبا الطيّب قد ملك رقاب الكلام، واستعبد كرائمها واستولد عقائمها، وفي ذلك فليتنافس وعن مقامه فليتقاعس..."[3].

وقد يكون المتنبّي تعمّد أن يغرب في ألفاظه لما لابن العميد من معرفةٍ في اللّغة وحفظٍ لغريبها ودرايةٍ بالاشتقاق والاستعارات، ناهيك عن حفظه للقصائد الغريبة من

---

[1] أنظر شواهد على ذلك مع التّعليل والتفسير في أبو البقاء العكبري، *شرح التبيان على ديوان أبي الطيب* (القاهرة: المطبعة العامرة الشرفيّة، 1308هـ)، 336/1.

[2] الأبيات هي:

من مبلغ الأعراب أنّي بعدها	جالست رسطاليس والإسكندرا
ومللت نحر عشارها فأضافني	من ينحر البدر النضار لمن قرى
وسمعت بطليموس دارس كتبه	متملّكا متبدّيا متحضّرا
ولقيت كلّ الفاضلين كأنّما	ردّ الإله نفوسهم والأعصرا
نسقوا لنا نسق الحساب مقدما	وأتى فذلك إذ أتيت مؤخّرا

المتنبّي، صص525-526.

[3] البديعي، ص152.

دواوين القدماء[1]. وقد استعمل المتنبّي في مدحه له العديد من المشتقات الشاذّة الغريبة منها (حاش لي)[2] و (خنثى الفحول)[3] و (كنهورا)[4].

أمّا في مدح عضد الدّولة، فغريب اللغة يأتي بطبيعة الحال، كما هو الأمر في سائر قصائد المتنبّي الأخرى.

2. *الابتعاد عن البداوة*

عُرف المتنبّي بغلبة الطّابع العربيّ البدويّ عليه[5]. لكنّه في مدحه لابن العميد وعضد الدّولة يأخذ منحًى مختلفًا كلّ الاختلاف، فتراه يقول في الرائيّة: [1]

---

[1] انظر مسكويه، 275/6.

[2] المتنبّي، ص523، وانظر التّعليق على المفردة في العكبري، 339/1.

[3] المتنبّي، ص524، وانظر التّعليق على المفردة في العكبري، 340/1؛ عبد الرحمن البرقوقي، *شرح ديوان المتنبي* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986)، 271/2.

[4] المتنبّي، ص522، وانظر التّعليق على المفردة في العكبري، 344/1، وجيه الدين الحضرمي، *تنبيه الأديب على ما في شعر أبي الطّيّب من الحسن والمعيب*، تحقيق رشيد عبد الرحمن صالح، (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، 1977)، ص137.

[5] للوقوف على هذه الظاهرة بالتفصيل راجع محمد التونجي، *المتنبي مالىء الدنيا وشاغل الناس* (بيروت: الشركة العربيّة المتحدة للتوزيع، 1975)، ص246-252 تحت عناوين (اعتزازه بأصله العربيّ) و(حبه للبادية) و (عودة إلى عصبيته).

تعس المهاري[2] غير مهري غدا   بمصوّر لبس الحرير مصوّرا

ويقول في موضعٍ آخر: [3]

لا تترب الأيدي المقيمة فوقه   كسرى مقام الحاجبين وقيصرا

فالمتنبّي يخاطب هنا هودجًا أعجميًّا ويذمّ كلّ هودج غيره، بما في ذلك الهودج العربيّ، ويشيد بتصاوير كسرى وقيصر الموشاة على ستر هذا الهودج، ويقول متحدّثا عن ناقته:[4]

تركتْ دخان الرّمْث[5] في أوطانها   طلبا لــقوم يوقدون العنبــرا

وتكرّمتْ ركباتهــا عن مبركٍ   تقعان فيه وليس مسكا أذفرا

---

[1] المتنبّي، ص522.

[2] مهرة بن حيدان أبو قبيلة، وهم حيّ عظيم، وإبل مهرية منسوبة إليهم، والجمع مهاري ومهار ومهارى؛ أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 2000)، مادة مهر. وإذا كان المتنبّي يذم المهاري غير تلك المزينة بتصاوير الفرس والروم فلماذا استعمل كلمة (المهاري) العربيّة الصرف؟

[3] المصدر نفسه، ص522.

[4] المصدر نفسه، ص525.

[5] الرّمث شجر من الحمض، وهو كلأ تعيش فيه الإبل والغنم، وله حطب وخشب ووقوده حار، انظر ابن منظور، مادة رمث.

ويقول أيضًا:[1]

وملِلتُ نحر عشارها فأضافني   من ينحر البدر النضار لمن قرى

فهو هنا يصل إلى حدّ التّخلي عن عروبته طلبًا لقوم الفرس؛ فقد ملّ ذبحَ النوق، وهو يتأفّف من دخان الرّمث العربيّ، ولا يرضى لناقته إلا أن تبرك على المسك الفارسيّ.

3. *العناصر الفارسيّة*

من الملاحظ أيضًا في شعر المتنبّي الّذي قيل في فارس أنّه مليءٌ بالإشارات الفارسيّة الّتي نادرًا ما ترد في شعر المتنبّي بهذه الكثافة. من ذلك نظم المتنبّي قصيدة كاملة لتهنئة ابن العميد بعيد النّيروز، والّتي يقول في مطلعها:[2]

جاء نيروزنا وأنت مراده   وورت بالذي أراد زناده

---

[1] المتنبّي، ص525.

[2] المصدر نفسه، ص527.

فهناك عناصر الضّوء والنّار التي تُعتبر من مخلّفات الحضارة الفارسيّة القديمة، وتتوالى هذه العناصر في قصائد المتنبّي في هذه الفترة، وخاصة في هذه القصيدة، فنرى في مستهلها كيف يقحم المتنبّي صورة النار ليضفي العنصر المتمّم لأجواء عيد النّيروز. وتظهر هذه العناصر باستعماله الكلمات المتضمّنة خصائص الضّوء والنار نحوُ :"يوقدون" و"النضار" و"الشمس" و"قرن الشمس" و"عين الشمس" و"القمر" و"إشراق" و"الشرق" و"تشرق" و"الصباح" و"ذهبا" و"أبرق" و"بارق" و"النار" و"نيران" و"نور" و"صبح" و"بمصبحي" و"لهبا" و"الضياء" و"ضوئه" و"ضوئهما" و"بدر الدجى" و"النيّرات" و"النّجوم".

وأيضا ذكْر (أرجان) و(النوبنذجان) و(شِعب بوان) الكائنة في بلاد فارس. هذا بالإضافة إلى تكرار لفظة (الفرس) وما يدل عليها غير مرة، نحو: "ممالك الفرس" و"نحن في أرض فارس" و"فارسية أعياده" و"كسرى أبو ساسان" و"أطراف فارس" و"بفارس" و"كسرى" و"آل بويه". أضف إلى ذلك مناداته عضد الدّولة خمس مرّات باسمه الفارسيّ (فناخسرو) ، ومرّةً باسم (شاهنشاه) ومرّة بمرادفتها العربيّة (ملك الملوك). وهناك ذكر للمظاهر الحضارية الفارسيّة نحو: "السوار" و" الدملج" و"الحرير" و"خاتماي" و"العنبر"

و"النضار" و"الأكاليل" و"التاج" و"تيجانه" و"المثالث والمثاني" و"العقيق الأحمر" و"الآس والنرجس" و"العقد" و"إناء من الورد" و"ريش الحيقطان" و"الشنف" و"الخلخال" و"الحلي".[1]

4. بين مدح ابن العميد وعضد الدّولة: خصوصيّة القصر البويهي

رغم أنّ الخصائص التي تحدّثنا عنها في شعر المتنبّي تعتبر مشتركةً في مدح عضد الدّولة وابن العميد، على تفاوتٍ في هذا الاشتراك، فمن الملاحظ أنّ بعض الخصائص تميّز بها ابن العميد وأخرى تميّز بها عضد الدّولة ممّا يدفعنا إلى الحديث عن خصوصيّة كلّ من قصري ابن العميد وعضد الدّولة. فصاحب القصر هو أساس المجلس وتبعًا لميزاته يكون المدح ويتميّز تبعًا لقاعدة لكلّ مقامٍ مقال.

يبدأ هذا التمايز بين القصرين أو الممدوحين في الطريقة التي مدح بها أبو الطيّب كرم ابن العميد وعضد الدّولة. فطريقة مدح المتنبّي لكرم ابن العميد يعتورها شيء من التّعريض، ولعلّ ذلك عائد إلى ما ذُكر عن بخل ابن العميد.[1]

---

[1] ترد هذه المفردات في قصائد المتنبّي في ابن العميد وعضد الدّولة، المصدر نفسه، 522-565

وعلى هذا الأساس، تسترعي الانتباه بعض أبيات المتنبّي التي تشيد بجود ابن العميد، كونها قد تتضمن تعريضًا باطنيًّا به، تصل إلى حدود الذمّ؛ فمثلاً يقول المتنبّي في رائيّته:[2]

صغت السّوار لأي كفّ بشّرت　　　　بابن العميد وأي عبد كبرا

ويقول المتنبّي في موضع آخر:[3]

وتقلدت شامةً في نداه　　　　جلدها منفساته وعتاده

ويقول في موضع آخر:[4]

تعرّض للزّوار أعناق خيله　　　　تعرض وحش خائفات من الطرد

---

[1] يفرد أبو حيان التّوحيدي في *أخلاق الوزيرين* قسمًا بعنوان (بخل ابن العميد)، ويتبعه بأخبار عن أبي الفضل تبين بخله، ويعود التّوحيدي مرة أخرى ليكتب فصلا بعنوان (عودة إلى بخل ابن العميد)، انظر التّوحيدي، *أخلاق الوزيرين*، ص241، وانظر أيضًا المصدر نفسه، صص344، 352. وانظر قصّة ابن العميد مع الشّاعر نباتة السّعدي في كمال الدين ابن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق عبد القادر محمود الأرناؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1989)، 4/313-316.

ولا يخفى ما لهذا الوصف من تحامل وخروج عن الموضوعية ولكن ما يهمنا هو ثبوت صفة البخل على ابن العميد وليس وصفها.

[2] المتنبّي، ص523.

[3] المصدر نفسه، ص528.

[4] المصدر نفسه، ص535.

أمّا في مدح عضد الدّولة فالأمر يختلف كلّ الاختلاف، ذلك أنّ عضد الدّولة قد عُرف بعطائه، فيأخذ المتنبّي بالتّصريح بطلبه المال في حضرته فيقول:[1]

وألقى الشّرق منها في ثيابي   دنانيرًا تفرّ من البنان

وقد أعجب عضد الدّولة هذا البيت فقال: "والله لأقرّنها".[2]

أمّا من حيث وصف الحرب فقد برع المتنبّي في وصفها في مقام ابن العميد، فهو لم يُمعن كعادته في وصف الحرب والإطناب في قوّة الممدوح العسكريّة، عالمًا أنّ ابن العميد أديبٌ وليس محاربًا، فتراه يشيد بنباهته وطريقة كتابته وأدبه، ويصف لفظه وكلامه وتأثير قلمه ويفضّله على الرماح. ونلاحظ أن المتنبّي يحاول مدح ابن العميد بكلّ صفات العلم والأدب حتى تلك التي لا يمتلكها كملكة الخطابة.

أمّا في حالة عضد الدّولة، فالحرب تأخذ حيّزًا هامًّا في القصائد التي مدحه بها المتنبّي. فأبو الطيّب يحاول أن يصبغ الإطار العام للاميّته في عضد الدّولة بالصبغة الحربيّة.[1]

---

[1] المصدر نفسه، ص541.

[2] البديعي، ص163. لمزيد من وصف كرم عضد الدّولة انظر المتنبّي، صص539، 544، 547، 558، 566.

وتظهر خصوصيّة الممدوح البويهيّ أيضًا في استعمال المصطاحات الفلسفيّة في مدح ابن العميد. فعادة المتنبّي استعمال المصطلحات والتعابير الفلسفية، وقد أكثر من استعمالها في مدائح ابن العميد، نحو :"أجل بحر جوهرا"[2] "أفتى برؤيته الأنام"[3] "ناطق في لفظه"[4]، فابن العميد كان متبحّرا في علوم المنطق والفلسفة،[5] ويقول فيه المتنبّي صراحة:[6]

عربيّ لسانه فلسفيّ   رأيه فارسيّة أعياده

ويقول المتنبّي عن الفاضلين الذين تقدّموا على ابن العميد:[7]

نسقوا لنا نسق الحساب مقدما   وأتى فذلك إذ أتيت مؤخّرا

---

[1] انظر المتنبّي، صص540، 544، 552-555، 560-561.

[2]-[3] المصدر نفسه، ص523.

[5] انظر مسكويه، 277/6؛ عبد الرحيم بن أحمد العبّاسيّ، 123/2؛ ابن خلكان، 104/5؛ ابن العماد، 212/4؛ الصّفدي، 382/2.

[6] المتنبّي، ص527.

[7] المصدر نفسه، ص526.

وكأنّ البيت يحتاج إلى فهمٍ حسابيّ ومنطقيّ قبل شرحه أدبيًا وبلاغيًا، ولا غرو، فابن العميد كان مختصًا بعلوم الحيل والهندسة،[1] كما أنّه كان متوسّعا في علوم النّجوم،[2] فترى المتنبّي يشبّهه بزحل، ويكنّي عن باقي قومه بالكواكب.[3]

نرى أنّ المتنبّي كان بارعًا في مخاطبة عضد الدّولة والتّصرّف في حضرته. إذ حين دخل عليه أنشده قائمًا، على غير عادة المتنبّي، فأمره عضد الدّولة بالجلوس فأبى وقال: "هيبتك تمنع من ذلك".[4] ولا يظهر في الشعر الذي قاله في عضد الدولة أيّ افتخارٍ بالنفس أو تفضيله نفسه على أحد. إنّ هذا الأمر يعكس نظرة عضد الدّولة إلى نفسه. يدعم هذا تكرار المتنبّي للفظة "ملك" واشتقاقاتها في مدحه ما يزيد عن عشر مرّات.[5] وهو

---

[1] انظر مسكويه، 278/6.

[2] انظر ابن خلكان، 104/5؛ الصفدي، 382/2.

[3] انظر المتنبّي، ص526.

[4] محمود شاكر، *المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا* (مصر: مكتبة الخانجي، د.ت)، 2/ 352.

[5] انظر المتنبّي، صص540، 545، 547، 549، 552، 557، 566.

يخاطب عضد الدّولة مرّة بقوله: "ملك الملوك"[1] ومرّة بـــ "شاهنشاه"،[2] قبل تتويج عضد الدّولة واتخاذه هذا اللقب، ممّا يدلّ على أنّ المتنبّي كان يخاطب عضد الدّولة كما ينظر هذا الأخير إلى نفسه. أضف إلى هذا أنّ المتنبّي خاطب عضد الدّولة خمس مرّات باسمه الفارسيّ (فناخسرو)، وقد تحدّثنا في الفصل الأوّل من بحثنا عن عصبيّة البويهيّين الفارسيّة، وارتباط هذا الأمر باتّخاذهم الأسماء الفارسيّة. هذا إضافةً إلى استعمال لفظ "تاج"[3] المرتبط بالملكيّة والذي يحمل دلالةً وأهميّة خاصة بالنسبة لعضد الدّولة.[4]

ويتخلّى المتنبّي في حضرة ابن العميد عن فكرة كونه الأقدر شعريًّا والأبلغ تعبيرًا والأفصح لغةً ونطقًا. فلم يمدح نفسه ولا مرّةً في حضرته بل على العكس نرى أنّه يرفع

---

[1] المصدر نفسه، ص547.

[2] المصدر نفسه، ص539.

[3] المصدر نفسه، صص539، 552.

[4] راجع صص34-35 من هذه الدّراسة.

من شأن ابن العميد في النّقد إلى حد أنه يجعله أعلم منه في الشعر رافعا إياه فوقه.[1] وهذا ما لم يكن قط لأي ممدوح من ممدوحي أبي الطيّب، حتى سيف الدولة نفسه.

ومن الملاحظ أنّ المتنبّي في مدحه لابن العميد لا يذكر الصحراء أو أيًّا ممّا يرتبط لها، وهذا ينسجم مع عصبيّة ابن العميد الفارسيّة. أمّا في حالة عضد الدّولة فالمتنبّي ذكر الطلل بل ووقف ودعا للوقوف عليه، إذ يقول:[2]

اثلث فإنّا أيّها الطلل　　　نبكي وتُرزِمُ تحتنا الإبِل

وتراه في موضعٍ آخر يصف شاميّةً ويفصّل صفاتها ويفضّلها على غيرها.[3] غير أنّ المتنبّي في مدحه لعضد الدّولة يفضّله على ملوك العرب.[4] وهذا التباين في الموقف من الحضارة العربيّة بين مدح المتنبّي لابن العميد ومدحه لعضد الدّولة قد يعود إلى موقف كلٍّ منهما من العروبة ويرى طه حسين أنّ عضد الدّولة قد استدعى المتنبّي إلى قصره كونه

---

[1] المصدر نفسه، ص529.

[2] المصدر نفسه، ص546.

[3]-[4] انظر المصدر نفسه، صص537-538.

بحاجةٍ لمن يدعو له في المناطق العربيّة ويمهّد لقدومه على العراق حين تتاح له فرصة القدوم.[1]

ممّا لا شك فيه أنّ مدائح المتنبّي في ابن العميد وعضد الدّولة تشتمل على العديد من المتناقضات إذا ما قورنت بسابقاتها في سيف الدّولة وغيره. ولكنّ ما يهمّنا، هو مدى خصوصيّة هذه المدائح وارتباطها بالممدوح الموجّهة إليه، وبالتّالي الإقليم الّذي يُقال هذا الشّعر فيه. فالسؤال المطروح هو: لو أنّنا أبدلنا اسم ابن العميد أو اسم عضد الدّولة في هذه القصائد باسم سيف الدّولة مثلاً، أو بدر بن عمار أو كافور، مع بعض التّعديلات الشكليّة، أو أكثر من هذا إذا استبدلنا اسمي ابن العميد وعضد الدّولة أحدهما بالآخر، فهل يغيّر هذا في روح القصيدة، أم أنها تبقى تقليديّة مدحيّة موجّهة إلى فلان، تختزل خصائص المتنبّي وأفكاره وأسلوبه في كلّ زمان ومكان؟

لقد قيل إنّ الرائيّة كانت موجّهة إلى أبي الفضل ابن الفرات الوزير،[2] ولكن المتنبّي لم ينشده إياها، فوجّهها لاحقاً إلى أبي الفضل ابن العميد. من الواضح أنّ هناك

---

[1] طه حسين، مع *المتنبي* (القاهرة، دار المعارف، 1962)، ص361.

[2] انظر البرقوقي، 264/2.

خصائص ثابتة تشترك فيها جميع مدائح المتنبّي، حتى تلك التي نظمت في سيف الدّولة أو في كافور، فخصائص الفروسية والكرم والشّهامة والشّجاعة لا تتغيّر، وهذه من السّجايا الشّعريّة الثّابتة عند المتنبّي والتي يمدح بها نفسه أيضًا. غير أنّ لكل ممدوح صفات معيّنة يتحتّم على الشّاعر أخذها بعين الاعتبار، أو تسليط الضوء عليها أكثر من غيرها. من هذه الصّفات نفسها يمكننا أن نتميّز خصوصيّة القصر الذي يرتاده المتنبّي، وبالتّالي يُفسّر شعره ضمن النّطاق الإقليميّ لهذا القصر.

5. المتنبّي بين التقليد والتّجديد/ أثر القصر البويهي

يبقى السّؤال: ماذا أضافت مظاهر التّجديد التي تحدّثنا عنها إلى شعر المتنبّي من إظهار البراعة اللّغويّة وابتعادٍ عن البداوة وعناصر الحضارة الفارسيّة ومراعاة خصوصيّة كلٍّ من قصري ابن العميد وعضد الدّولة؟ في الواقع لا يمكن القول إنّ هذه المظاهر جعلت من المتنبّي شاعر قصرٍ، ذلك أنّه كان دومًا كذلك، غير أنّه يمكن الاستنتاج أنّها جعلت منه شاعر قصرٍ فارسيٍّ أو بويهيٍّ على أقلّ تقدير، مع المحافظة

على طريقته في النّظم، أو ما يمكن تسميته خصوصيّته كشاعر. وإذا كان القصر البويهي قد ترك أثره على شاعر صاحب طريقةٍ في النظم زائرٍ كالمتنبّي، فما بالك بغيره من الشّعراء الذين زاروا هذا القصر، أو غيرهم الذين أقاموا فيه. إنّ هذا التأثّر بالقصور البويهيّة هو الذي يدعو إلى تمييز الأدب الذي نشأ في هذا القصور عن غيره، ولا يصحّ هذا التّمييز على الأدب في القصور البويهيّة فحسب، بل على كلّ أدب قصرٍ. فلكلّ قصرٍ خصوصيّته النّاتجة عن تفاعل شخصيّة صاحب القصر وميوله الأدبيّة وأهدافه السّياسيّة مع البيئة الطبيعيّة والاجتماعيّة للقصر. غير أنّ الخصائص المشتركة في مدح المتنبّي لكلٍّ من ابن العميد وعضد الدّولة تشير إلى خصائص مشتركة بين الأدب في كلٍّ من القصرين، ممّا يدفعنا إلى القول إنّ هناك ما ينتظم هذه القصور سويًّا ويميّز أدبها عن أدب غيرها من القصور التي قامت برعاية الأدب العربي.

الفصل السّابع

خاتمـــة

لقد حاولت هذه الدّراسة، في فصولها السّابقة، أن تعرض ملامح الأدب العربي في ظلال قصور الدّولة البويهيّة، وذلك من خلال ربط الأدب بالعوامل السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. كما عرضت كيف أنّ القصر الحاكم وتوابعه شجّع الحياة الثّقافيّة ممّا أدّى إلى بلوغ الحضارة الإسلاميّة عصرها الذّهبي. يُلاحظ أنّ هذا الازدهار للحياة الثّقافيّة استمرّ متناميًا طوال فترة رعاية القصور لها، بينما توقّف عندما انقطعت هذه الرّعاية "القصوريّة" – إذا جاز لنا التّعبير – عنه. فتشجيع البويهيّين للأدب العربي هو ما حمل الشّعراء والأدباء المتّصلين بقصورهم العامرة على الإبداع، طلبًا لمكسب ماديّ أو معنوي. أمّا في العصور التّاليّة للعصر البويهي، فلم تشجّع أيّ دولةٍ إقليميّة الأدب العربي، مثلما فعلت الدّولة البويهيّة. بينما لاقى الأدب الفارسيّ هذا التّشجيع المطلوب في قصور الدّويلات الإيرانيّة، فتحوّلت عندئذ النّهضة الأدبيّة إلى الأدب الفارسيّ، في الوقت الّذي دخل فيه الأدب العربي دور انحطاطه. وجديرٌ بالذّكر أنّ دخول الأدب العربي عصرَ

انحطاطه الأدبيّ لا يعني دخول الحضارة الإسلاميّة نفسها عصر الانحطاط، فقد استمرّت المنجزات العلميّة كونها لقيت التّشجيع المطلوب لها، وهكذا علينا أن نفصل بين الانحطاط الأدبيّ في الحضارة الإسلاميّة، الّذي بدأ مع نهايات الدّولة البويهيّة، والانحطاط السّياسيّ الّذي لم يبدأ إلاّ بدخول المغول بغداد، والانحطاط العلميّ الّذي تأخّر عن الانحطاطين الأوّلين.

إنّ التّرابط بين القصر والأدب والنّهضة قد يجعلنا نستخلص أنّ السّبب الرئيس لبداية الانحطاط الأدبي كان بالدّرجة الأولى غياب تمويل السّلطة ورعايتها. ويصحّ هذا الأمر، ليس في الحضارة الإسلاميّة فحسب، بل في النّهضة الأوروبيّة أيضًا، حيث أدّى تدفّق الذّهب من القارّة الجديدة إلى بداية النّهضة الأوروبيّة في مختلف مجالاتها.

أمّا السّبب الآخر وراء عدم استمرار هذه النّهضة الأدبيّة، فهو ما ذُكر في الفصل الرّابع سابقًا عن صعوبة التّجديد في الأدب العربي، وذلك نظرًا لمرحلة النّضج الّتي كان هذا الأدب قد وصل إليها. غير أنّ بلوغ هذه المرحلة يعود بدوره إلى سيطرة بعض خصائص المدارس الأدبيّة المرتبطة بالقصر البويهي على خصائصها الأخرى، خاصّةً

جانب الأصوليّة اللّغويّة في مدرسة ابن فارس والاهتمام بالمبنى في مدرسة ابن العميد، ممّا أدّى إلى فقدان التّوازن بين الأصوليّة والتجديد، من جهة، والمعنى والمبنى، من جهةٍ ثانية؛ علمًا أنّ مراعاة هذا التّوازن هي الّتي أدّت إلى ظهور العديد من الأعمال الأدبيّة الأصيلة في الدّولة البويهيّة. ويمكن القول إنّ سيطرة هذه الأصوليّة اللّغوية، والاهتمام بالمبنى على حساب المعنى، أدّيا إلى إخراج الكثير من الأعمال المبتكرّة في العصور اللاحقة، والّتي لا تسير وفقًا لهذا المنهاج من مكتبة الأدب الرّفيع. أهمّ هذه الأعمال الّتي تمّ تغييبها عن السّاحة الأدبيّة الرّسميّة كانت قصص الأدب الشّعبي مثل *سيرة عنترة* و*أبي زيدٍ الهلالي* و*ألف لية وليلة* وغيرها، فلم تدخل إطار الأدب المعترف به رسميًا على غرار *مقامات بديع الزّمان*، وذلك بسبب عنصري اللّغة والمبنى بالدّرجة الأولى.

ولا ننسى ما كان لوضع القواعد الثّابتة الجامدة للأدب من أثرٍ سلبيّ على الرّسائل الديوانيّة في العصور الّتي تلت الدّولة البويهيّة. فكما ذُكر في هذه الدّراسة، لقد اتّسعت مجالات النّثر العربي ليتناول أغراضًا كانت حكرًا على الشّعر، غير أنّ هذا التجديد في الرّسائل الدّيوانيّة صار أساسًا للتّقليد في العصور التّالية، تمامًا كما حصل مع كتاب الصّابي غرر *البلاغة* وكتاب الصّاحب بن عبّاد *الفصول الأدبيّة*، اللذين سبق الحديث

عنهما في هذه الدّراسة. والنّتيجة الّتي يتوصّل الباحث إليها من هذه الظّاهرة قد تكون أنّ أغصان التّجديد الأدبيّ أو الجديد في الأدب، تكون نضرةً في أوائل وجودها، ولكن تتحوّل تلك الأغصان إلى حطبٍ جامد مع مرور الزّمن، وذلك بالتّحديد عندما يبدأ اللاحقون بتقليد المجدّدين السّابقين. فالتّقعيد الّذي بدأه سيبويه في النّحو، جعل التجديد فيه صعبًا، والصلادة في وضع أصول الفقه وفروعه، أدى إلى إغلاق باب الاجتهاد فيه، والشّعر لا يُستثنى من هذه القاعدة، حيث صارت كتب الحماسة تمثّل مثالاً أعلى للشّعر، ووصلت العدوى إلى النّثر الفنّي، فغدا له قواعد وأصول يجب على الأديب اتّباعها كي يعلو قدره.

استمرّت فترة الرّكود هذه، والّتي بدأت مع زوال رعاية الدّولة للأدب على الطّريقة البويهيّة والحمدانيّة، حتّى عصر النّهضة العربيّة الحديثة حيث تزامنت النّهضة الأدبيّة الحديثة مع النّهضة الاجتماعيّة والعلميّة والسّياسيّة، ولعودة الرّعاية والتّمويل مجدّدًا إلى الحياة الثّقافيّة. ومن الملاحظ أنّ هذه النّهضة الأدبيّة تمثّلت في العودة إلى التّوازن بين الخصائص الّتي تميّزت به المدارس الأدبيّة في كنف القصور البويهيّة، الأصوليّة اللّغويّة والتجديد الأدبي، ثمّ الاهتمام بالمعنى والمبنى على حدٍّ سواء. وهكذا، فإنّ الأعمال الأدبيّة التي ظهرت في بداية القرن التّاسع عشر كانت بمثابة العودة إلى التّراث البويهي الّذي

يمكن القول إنّه ارتبط بمفهوم النّهضة قديمًا وحديثًا.[1] من هذه الأعمال الّتي كُتبت في عصر النّهضة الحديثة، والّتي تحاكي المنجزات الأدبيّة البويهيّة، مجمع *البحرين* لناصيف اليازجي، و*السّاق على السّاق في ما هو الفارياق* لأحمد فارس الشدياق ومحاكاة محمّد المويلحي لمقامات الهمذاني في كتاب حديث *عيسى بن هشام*. وقد تزامنت هذه المنجزات الأدبيّة في القرن التّاسع عشر مع الأعمال اللغويّة للروّاد أنفسهم، كمعجم *الجاسوس على القاموس* لأحمد فارس الشّدياق، والعديد من الكتب النحويّة واللّغويّة لناصيف اليازجي وابنه إبراهيم، ممّا يذكّرنا بما حصل عندما توأم ابن فارس اللّغة والأدب في مدرسته.

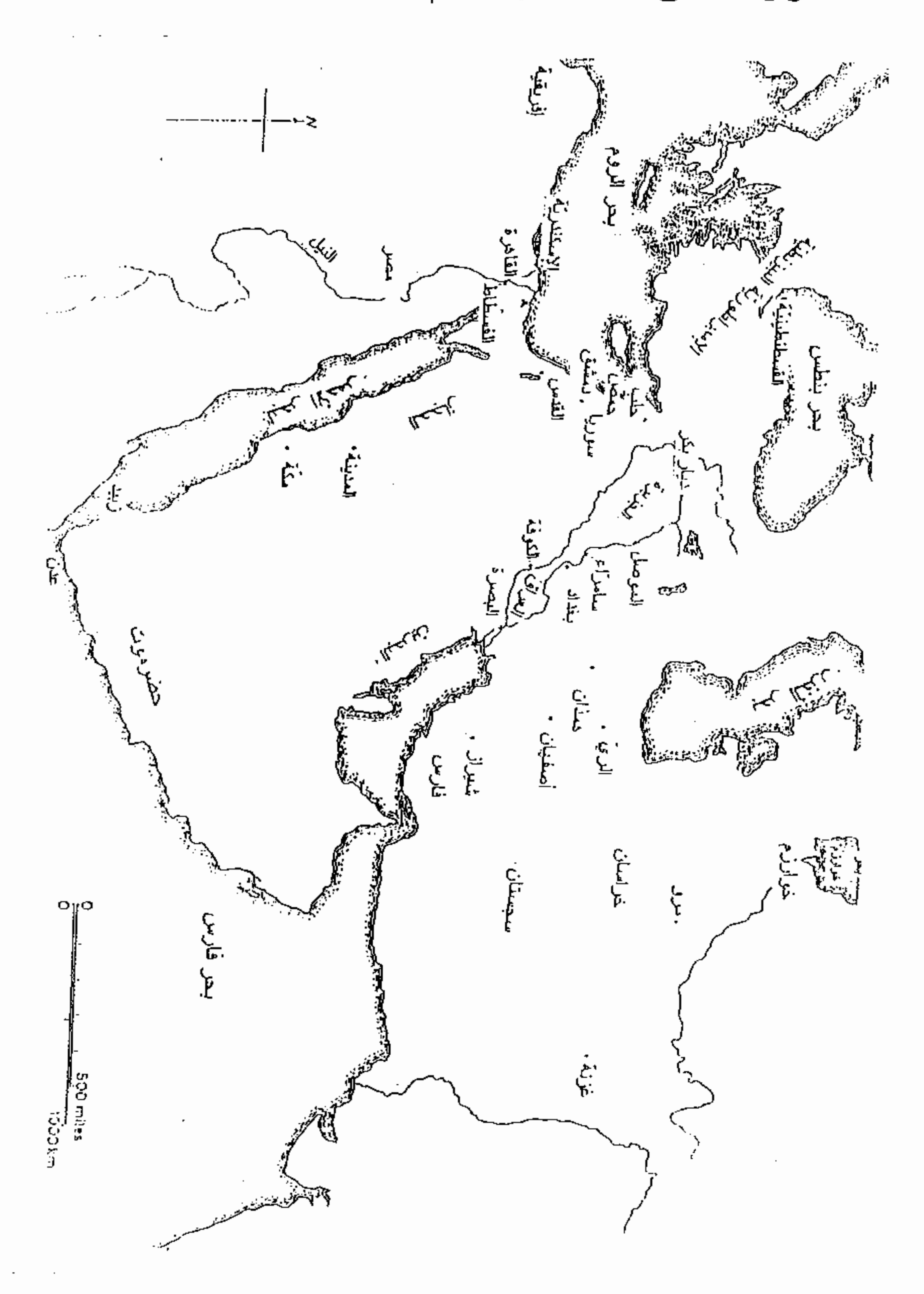
لعلّ من أبرز أهداف هذه الدّراسة، إضافةً إلى الحديث عن النّهضة الأدبيّة في كنف الدّولة البويهيّة، كان التّركيز على أهميّة دراسة الأدب العربي وفقًا لأقاليمه، بمعزلٍ أو بارتباطٍ مع تاريخه الزّمني. فمثل هذه الدّراسة قد تسلّط أضواءً جديدةً على إشكاليّات في التّراث الأدبيّ العربي، من ذلك تفسير تضخّم الأنا الشّعريّة عند الشّعراء العرب في تلك الفترة، ووقوع الشّعراء الفرس النّاظمين بالعربيّة في ازدواجيّةٍ حضاريّة. من خلال

---

[1] من الملاحظ في هذا المجال أنّ النّهضة البويهيّة حصلت في دويلة تتمتّع بحكمٍ مستقلٍّ نسبيًّا عن الدّولة العبّاسيّة الّتي كانت في طور ضعفها السّياسي، وكذلك الأمر في النّهضة الحديثة حيث جرت هذه النّهضة في بلدان ذات حكمٍ مستقلّ نسبيًّا عن الدّولة العثمانيّة الّتي كانت في أواخر فترة حكمها.

هذه الإقليميّة، أيضًا، يمكن أن يفهم ارتباط الشّريف الرّضي بالبداوة، عندما كان يعيش في ظلال قصورٍ حضريّة في دولةٍ يحكمها العجم حكمًا فعليًّا، فتغدو البداوة الظاهريّة، وإن شئت فقل: البداوة التّظاهريّة، تعبيرًا عن الثورة الّتي تتأجّج في نفس الشّاعر ويسعى لتفجيرها. ومن خلال هذه الدّراسة المناطقيّة يمكن تفسير التّجديد في ميادين الأدب، وبالأخصّ المنثور منه، وتطوّر أغراض هذا النّثر. كما يمكن عندها تفسير العديد من التّناقضات الّتي نجدها في شعر المتنبّي، مثلاً، وأهمّها ارتباطه بالبداوة في قصر سيف الدّولة، وابتعاده عنها في قصر ابن العميد، ليعود ويرتبط بها في قصر عضد الدّولة، وغيرها الكثير من التّناقضات والإشكاليّات الّتي قد تحتاج كلّ واحدةٍ منها إلى دراسةٍ منفردة.

ملحق 1
الشرق الأدنى خلال فترة حكم الدّولة العبّاسيّة



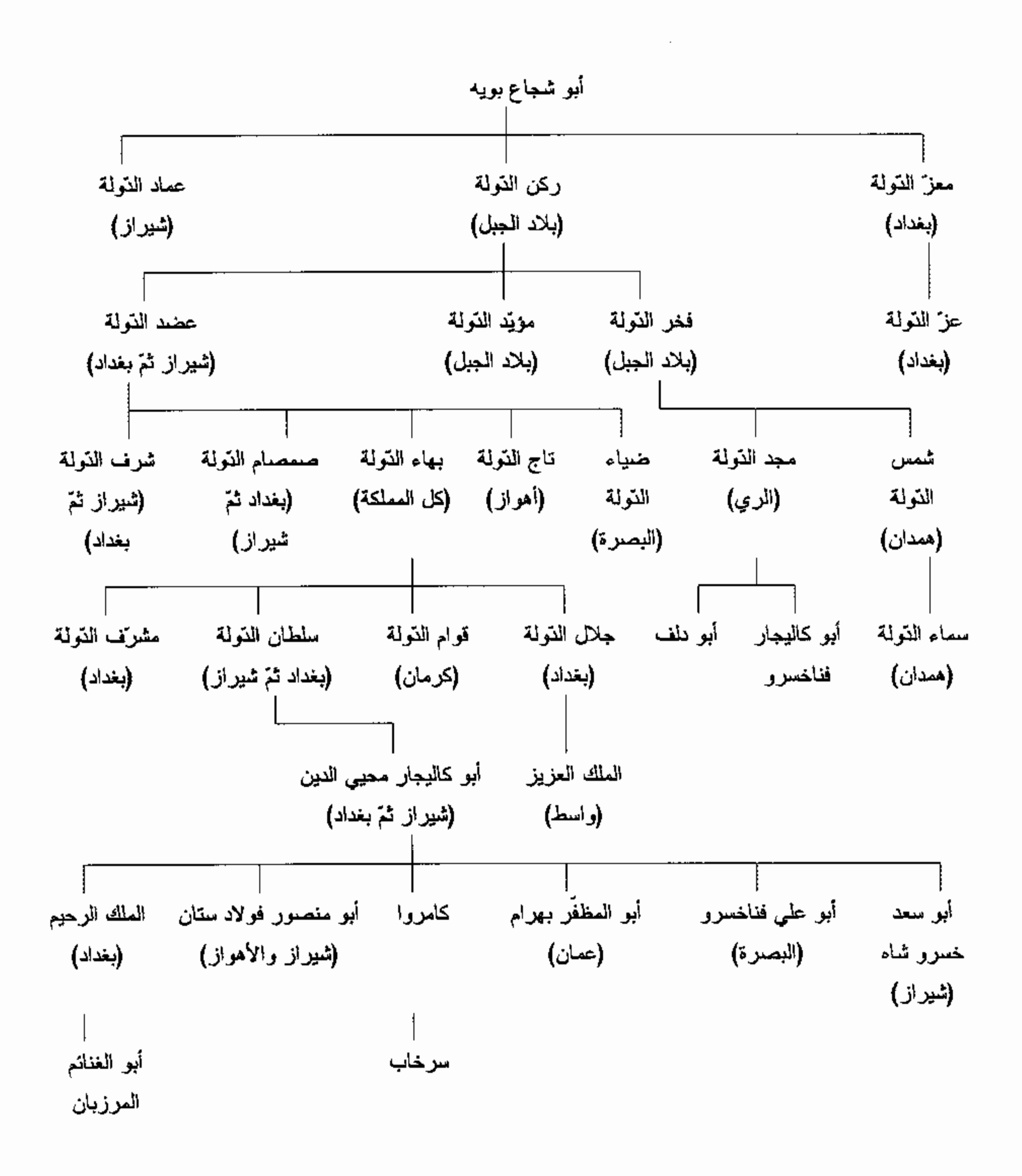
ملحق2

خلفاء الدّولة العبّاسيّة خلال العصر البويهي

عبد الله المستكفي بالله بن المكتفي	334 – 333
الفضل المطيع لله بن المقتدر	363 – 334
عبد الكريم الطّائع لله بن المطيع	381 – 363
أحمد القادر بالله	422 – 381
عبد الله القائم بأمر الله بن القادر	467 – 422

ملحق 3

تتابع الحكّام البويهيّين ومناطق نفوذهم



ملحق 4
وزراء الدّولة البويهيّة

معزّ الدّولة	أبو جعفر محمّد ابن أحمد الصيمري أبو محمّد الحسن ابن محمّد المهلّبي أبو الفضل العبّاس بن الحسين الشّيرازي أبو الفرج محمد بن العبّاس بن فسانجس
ركن الدّولة	أبو علي القمي عبّاد ابن عبّاس ابن إدريس الطّالقاني أبو الفضل محمّد بن الحسين بن العميد أبو الفتح علي بن محمّد بن الحسين ابن العميد (ذو الكفايتين)
عماد الدّولة	أبو سعيد إسرائيل بن موسى (كاتب) أبو العبّاس بن محمّد الحناط القمي (كاتب)
فخر الدّولة	الصاحب إسماعيل بن عبّاد أبو العبّاس أحمد بن إبراهيم الضبي+ أبو علي الحسن بن أحمد
مؤيّد الدّولة	أبو الفتح علي بن محمّد بن الحسين ابن العميد الصاحب إسماعيل بن عبّاد أبو العبّاس أحمد بن إبراهيم الكافي

عضد الدّولة	نصر بن هرون
	أبو القاسم المطهر
	أبو الرّيّان ابن محمّد
عزّ الدّولة	محمد بن العبّاس بن فسانجس
بختيار	العبّاس بن الحسين الشّيرازي
	محمّد بن بقيّة ابن علي ناصر الدّولة
شرف الدّولة	أبو القاسم العلاء بن الحسن
	علي بن العبّاس بن فسانجس
	أبو منصور محمّد بن صالحان
صمصام	الحسين ابن سعدان
الدّولة	أبو القاسم العلاء بن الحسن
	ابن القاسم الدلجي
	أبو الطيّب الفرخان
بهاء الدّولة	الموفق أبو علي بن إسماعيل
	أبو علي بن أستاذ هرمز
	فخر الملك أبو غالب بن خلف
	أبو الفضل محمّد بن سودمنذ
	أبو منصور محمّد بن صالحان
	أبو نصر سابور بن أردشير
	عبد العزيز بن يوسف
	علي بن أحمد الأبرقوهي
	ابن صالحان
	عبيد الله بن حمدويه
	الفاضل أبو نصر الحسين بن الحسن

	أبو القاسم علي بن أحمد
	عيسى بن مسارجس
	أبو عبد الله ابن طاهر
مجد الدّولة	الكافي
	أبو علي ابن القاسم
	أبو سعد المنصور
	أبو إسحق السهلي
	أبو سعيد عبد الرحمن عميد الملك
	أبو سعد محمّد ابن الحسين ابن عبد الرحيم
أبو كاليجار	أبو محمّد بن باشاذ
	العادل أبو منصور بهرام بن مافنه
	مهذّب الدّولة أبو منصور هبة الله
	كمال الملك أبو المعالي بن عبد الرحيم
قوام الدّولة	العادل أبو منصور بهرام بن مافنه
سلطان الدّولة	فخر الملك أبو غالب بن خلف
	أبو القاسم جعفر بن أبو الفرج بن فسانجس
	أبو غالب الحسن بن المنصور (ذوْ السّعادتين)
	أبو محمّد الحسن بن سهلان
	الأوحد أبو محمّد بن مكرم
فولادستون	شرف الأمّة عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحيم
	سعد بن أبو الفرج بن فسانج
	العادل هبة الله بن أحمد الفسوي

مشرف الدّولة	ذو السعادتين أبو غالب بن منصور
	مؤيّد الملك الرخجي
	أبو القاسم الحسين بن علي المغربي
	ابن صالحان
أبو كاليجار	مهذّب الدّولة أبو منصور هبة الله
	كمال الملك أبو المعالي بن عبد الرحيم
جلال الدّولة	أبو علي بن ماكولا
	محمّد بن الفضل بن أردشير
	أبو إسحق إبراهيم بن أبو الحسين
	عميد الدّولة أبو سعد بن عبد الرحيم
	كمال الملك أبو المعالي بن عبد الرحيم
	ابن مقلة
الملك الرحيم	كمال الملك أبو المعالي بن عبد الرحيم
	منصور بن شاه مروان
	سابور بن المظفّر

ببليوغرافيا

المصادر العربيّة والفارسيّة

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الشيباني؛ *الكامل في التّاريخ*؛ تحقيقعبد الوهاب نجار؛ القاهرة: الطباعة المنيريّة، 1353هـ.

ابن الأنباري، أبو بركات كمال الدين؛ *نزهة الألباء*؛ تحقيق إبراهيم السامرائي؛ بغداد: مكتبة الأندلس، د.ت.

ابن الجوزي، عبد الرّحمن بن علي؛ *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992.

ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي، *المسالك والممالك (صورة الأرض)*؛ بيروت: دار الحياة، د.ت.

ابن خلدون، عبد الرحمن؛ *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر*؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1975.

ابن خلكان، شمس الدّين أحمد بن محمّد؛ *وفيات الأعيان*، تحقيق إحسان عباس؛ بيروت: دار صادر، 1968.

ابن الشحنة، أبو الفضل محمد؛ *الدرّ المنتخب في تاريخ مملكة حلب*، تحقيق عبد الله محمد الدرويش؛ دمشق: دار الكتاب العربيّ، 1984.

ابن الطقطقى، محمد بن علي بن طباطبا؛ *الفخري في الآداب السّلطانيّة والدول الإسلاميّة*؛ بيروت: دار صادر؛ 1966.

ابن العديم، كمال الدين؛ *زبدة الحلب من تاريخ حلب*؛ تحقيق سامي الدهّان، دمشق: المعهد الفرنسي، 1951.

ابن العماد، شهاب الدين؛ *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*؛ تحقيق عبد القادر محمود الأرناؤوط؛ دمشق: دار ابن كثير، 1989.

ابن فارس؛ أبو الحسين أحمد؛ *تمام فصيح الكلام* (ضمن كتاب *رسائل في النحو واللغة*)؛ تحقيق مصطفى جواد ويوسف يعقوب مسكوني؛ بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، 1969.

-------: ذمّ الخطأ في الشّعر (ملحق بكتاب الكشف عن مساوىء شعر المتنبّي)؛ القاهرة: مكتبة القدسي، 1930.

-------: *الصّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها*؛ القاهرة: المكتبة السّلفيّة، 1910.

-------: قصص النّهار وسمر اللّيل (مخطوط)؛ ليبزج 780 رقم4.

-------: *اللّيل والنّهار*؛ تحقيق حامد الخفّاف؛ بيروت: دار المؤرّخ، 1993.

-------: متخيّر *الألفاظ*؛ تحقيق هلال ناجي؛ بغداد: مطبعة المعارف، 1970.

-------: مجمل *اللغة*؛ دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان؛ بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1984.

-------: معجم *مقاييس اللغة*؛ تحقيق عبد السلام محمد هارون؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1366هـ.

ابن كثير، أبو الفداء الحافظ؛ *البداية والنهاية*؛ بيروت: مكتبة المعارف، 1966.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين؛ *لسان العرب*؛ بيروت: دار صادر، 2000.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق؛ *الفهرست*؛ تحقيق غوستاف فلوغل؛ بيروت: مكتبة خياط، 1964.

الأزدي، علي بن ظافر؛ *أخبار الدّولة الحمدانيّة بالموصل وحلب وديار بكر والثغور*؛ تحقيق تميمة الرّواف؛ دمشق: دار حسّان، 1985.

الأصفهاني، حمزة بن الحسن؛ *تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء*؛ باعتناء غوتوالد؛ بطرسبورغ: 1844.

الإصطخري، إبراهيم بن محمد الفارسيّ؛ *المسالك والممالك*، القاهرة: 1961.

الباخرزي، أبو الحسن علي بن الحسن؛ *دمية القصر وعصرة أهل العصر*؛ تحقيق سامي مكي العاني؛ بغداد: مطبعة المعارف، 1970.

البديعي، يوسف؛ *الصبح المنبي عن حيثية المتنبّي*؛ تحقيق مصطفى السقا، محمد شتا، عبده زياده عبده؛ القاهرة: دار المعارف، 1964.

البغدادي، عبد القادر بن عمر؛ *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*؛ تحقيق عبد السلام هارون؛ القاهرة: دار الكتاب العربيّ، 1967م.

البيروني، أبو الريحان الخوارزمي؛ *الآثار الباقية عن القرون الخالية*؛ تحقيق إدوارد كاخو، د.ت.

البيهقي، ظهير الدين؛ *تاريخ حكماء الإسلام*، دمشق: 1946.

التّنوخي، أبو علي المحسن بن علي؛ *نشوار المحاضرة*، تحقيق الشّجلي، بيروت: 1971.

التّوحيدي، أبو حيّان علي بن محمد؛ *أخلاق الوزيرين*؛ تحقيق محمد بن تاويت الطّنجي؛ دمشق: مجمع اللغة العربيّة، 1965.

-------: *الإمتاع والمؤانسة*؛ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين؛ بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.

-------: *البصائر والذخائر*؛ تحقيق وداد قاضي؛ بيروت: دار صادر، 1999.

-------: *الصداقة والصديق*؛ تحقيق إبراهيم الكيلاني؛ دمشق: دار الفكر، 1964.

الثّعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد؛ غرر *السير*؛ طهران: مكتبة الأسدي، 1963.

-------: *ثمار القلوب في المضاف والمنسوب*؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ القاهرة، دار نهضة مصر، 1965.

-------: *من غاب عنه المطرب*؛ تحقيق عبد المعين الملّوحي؛ دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1987.

-------: *يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر*، شرح وتحقيق مفيد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب؛ *رسائل الجاحظ*؛ تحقيق عبد السلام هارون؛ بيروت: دار الجيل، 1991.

الحضرمي، وجيه الدين عبد الرحمن بن عبد الله؛ *تنبيه الأديب على ما في شعر أبي الطّيب من الحسن والمعيب*؛ تحقيق رشيد عبد الرحمن صالح؛ بغداد: منشورات وزارة الإعلام، 1977.

الحمداني، أبو فراس؛ *ديوان أبي فراس*، دار بيروت؛ بيروت: دار صادر؛ 1959.

الحموي، ابن حجّة تقي الدين أبو بكر بن علي؛ *خزانة الأدب وغاية الإرب*؛ القاهرة: المطبعة الخيريّة، 1886.

الخوارزمي، أبو بكر محمد بن العباس؛ *رسائل الخزارزمي*؛ تصحيح ومقابلة محمد قطه العدوي؛ القاهرة: دار الطباعة المصريّة، بولاق، 1869.

الدّيلمي، مهيار بن مرزويه؛ *ديوان مهيار الدّيلمي*؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1925.

الذّهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان؛ *سير أعلام النبلاء*؛ تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي؛ بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1983.

الرّوذراوري، ظهير الدين؛ *ذيل كتاب تجارب الأمم* (ملحق بكتاب *تجارب الأمم*)؛ تحقيق هنري فردريك آمدروز؛ القاهرة: 1914.

الزّبيدي، أبو بكر محمّد بن الحسن؛ *طبقات النحويّين واللغويّين*؛ تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم؛ القاهرة: مطبعة الخانجي، 1954.

السّكّري، أبو سعيد الحسن بن الحسين؛ *شرح ديوان الهذليّين*؛ تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج؛ القاهرة: مكتبة دار العروبة، د.ت.

السّيوطي، جلال الدين عبد الرحمن؛ *بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنّحاة*؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، د.ت.

-------: *طبقات المفسّرين*؛ تحقيق ألبرتوس مورسنغه؛ ليدن: بريل، 1839.

-------: *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*؛ تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، ط3، د.ت.

الشّريف الرضي، أبو الحسن محمّد بن أبي أحمد الحسين؛ *ديوان الشّريف الرضي*؛ بيروت: دار صادر، د.ت.

الصّابي، أبو الحسن هلال بن المحسن؛ *رسوم دار الخلافة*؛ تحقيق ميخائيل عوّاد؛ بغداد: مطبعة العاني، 1964.

-------: *كتاب غرر البلاغة*؛ تحقيق محمد الدّيباجي؛ بيروت: دار صادر، 2000.

الصّاحب بن عباد، أبو القاسم إسماعيل؛ *الفصول الأدبيّة*؛ تحقيق محمد حسن آل ياسين؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1982.

-------: *الكشف عن مساوىء شعر المتنبّي*؛ القاهرة: مكتبة القدسي، 1930.

الصّفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك؛ *الوافي بالوفيّات*؛ اعتناء إحسان عباس؛ فيسبادن: نشر فرانز شتايز، 1982.

العبّاسيّ، عبد الرحيم بن أحمد؛ *معاهد التنصيص على شواهد التلخيص*؛ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد؛ القاهرة: مطبعة السعادة، 1947.

العبيدي، محمّد بن عبد الرحمن؛ *التذكرة السعديّة في الأشعار العربيّة*؛ تحقيق عبد الله الجبّوري، النجف: مطبعة النعمان، 1972.

العكبري، أبو البقاء؛ *شرح التبيان على ديوان أبي الطيب*؛ القاهرة: المطبعة العامرة الشرفية، 1308 هـ.

العوفي، محمد؛ *لباب الألباب*؛ تصحيح ادوارد بروز، ليدن: مطبعة بريل، 1903.

الغزولي، علاء الدين علي بن عبد الله؛ *مطالع البدور في منال السرور*؛ القاهرة: مطبعة إدارة الوطن، 1982.

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف؛ *إنباه الرواة على أنباه النحاة*؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1950.

-------: *المحمّدون من الشّعراء*؛ تحقيق رياض عبد الحميد مراد؛ دمشق: مطبعة الحجاز، 1975.

-------: *أخبار العلماء بأخبار الحكماء*؛ بيروت: دار الآثار، د.ت.

القلقشندي، أبو العبّاس أحمد بن علي؛ *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*؛ القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963.

المتنبّي، أبو الطيّب أحمد بن الحسين؛ *ديوان المتنبّي*؛ بيروت: دار صادر، د.ت.

المعرّي، أبو العلاء؛ *سقط الزند*؛ بيروت: دار صادر، 1980.

المسعودي، علي بن الحسين؛ *مروج الذهب ومعادن الجوهر*؛ تحقيق عبد الحميد، القاهرة: 1965.

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد؛ *تجارب الأمم*؛ تحقيق هنري فردريك آمدروز؛ القاهرة: 1914.

المقدسي، شمس الدين؛ *أحسن التقاسيم إلى معرفة الأقاليم*؛ المكتبة الجغرافيّة العربيّة، باعتناء دي خويه، ليدن: ط2، 1906.

النّظامي، العروضي السمرقندي؛ *جهار مقالة*؛ حواشي محمد بن عبد الوهاب القزويني؛ ترجمة عبد الوهاب عزام ويحيى الخشاب؛ القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنشر، 1949.

الهمداني، أبو الفضل محمد بن عبد الملك، *تكملة تاريخ الطبري*، تحقيق ألبرت يوسف كنعان، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط1، 1958.

الهمذاني، بديع الزّمان؛ *كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزّمان*؛ تحقيق إبراهيم الأحدب الطّرابلسي؛ بيروت: دار التراث، د.ت.

--------: *المقامات*؛ تحقيق محمّد عبده؛ بيروت: دار المشرق، ط7، 1973.

ياقوت، ابن عبد الله الحموي؛ معجم *الأدباء*، بيروت: دار الفكر، 1980.

المراجع العربيّة والفارسيّة

أركون، محمد؛ *نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ جيل مسكويه والتّوحيدي*؛ ترجمة هاشم صالح؛ بيروت: دار الساقي، 1997.

أمين، أحمد؛ *ظهر الإسلام*؛ بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1969.

البرقوقي، عبد الرحمن؛ *شرح ديوان المتنبّي*؛ بيروت: دار الكتاب العربيّ، 1986م.

بروكلمان، كارل؛ *تاريخ الأدب العربيّ*؛ ترجمة عبد الحليم النجار وآخرون؛ إشراف محمود فهمي حجازي؛ القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1993-1995.

التّونجي، محمد؛ *المتنبّي مالئ الدنيا وشاغل الناس*؛ بيروت: الشركة العربيّة المتحدة للتوزيع، ط1، 1975م.

حسين، طه؛ مع *المتنبّي*؛ القاهرة: دار المعارف، 1962.

حمّودي، هادي حسن؛ *أحمد بن فارس وريادته في البحث اللغوي والتفسير القرآني والميدان الأدبي*؛ بيروت: عالم الكتب، د.ت.

-------: *المقامات من ابن فارس إلى بديع الزّمان*؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1986.

الدّوري، عبد العزيز؛ *دراسات في العصور العبّاسيّة المتأخرة*، بغداد: 1945.

رحمة الله، مليحة؛ *الحالة الاجتماعيّة في العراق في القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة*؛ بغداد: مطبعة الزهراء، 1970.

زرين كوب، عبد الحسين؛ *سيري در شعر فارسي*؛ طهران: مطبعة حيدري، [1982].

الزّهيري، محمود غناوي؛ *الأدب في ظلّ بني بويه*؛ مصر: مطبعة الأمانة، 1949.

زيدان، جرجي؛ *تاريخ آداب اللغة العربيّة*؛ القاهرة: دار الهلال، 1957.

شاكر، محمود محمد؛ *المتنبّي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا*؛ مصر: مكتبة الخانجي، د.ت.

الشّكعة، مصطفى؛ *أبو الطيّب المتنبّي في مصر والعراقين*؛ بيروت: عالم الكتب، د.ت.

-------: *سيف الدّولة الحمداني أو مملكة السّيف ودولة الأقلام*؛ بيروت: عالم الكتب، د.ت.

-------: *فنون الشّعر في مجتمع الحمدانيّين*؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، د.ت.

الشّهرستاني، عبد الرضا الحسيني؛ *النّيروز في الإسلام*؛ بغداد؛ مطبعة الزهراء، د.ت.

ضيف، شوقي؛ *الفن ومذاهبه في النّثر العربيّ*؛ القاهرة: دار المعارف، ط6، 1971.

طبانة، بدوي أحمد؛ *الصّاحب بن عبّاد الوزير الأديب العالم*؛ القاهرة: المؤسّسة المصرية العامّة للتّأليف والتّرجمة والطّباعة والنّشر، 1963.

طليمات، غازي مختار؛ *أحمد بن فارس اللغوي*؛ دمشق: دار طلاس، 1999.

فرّوخ، عمر؛ *تاريخ الأدب العربيّ*؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1975.

فقهي، علي أصغر؛ *آل بويه وأوضاع زمان ايشان*؛ طهران: مطبعة كيلان، د.ت.

كحّالة، عمر رضا؛ *الأدب العربيّ في الجاهليّة والإسلام*؛ دمشق،:المطبعة التّعاونية، 1972.

الكك، فكتور؛ *بديعات الزّمان*؛ بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1961.

مبارك، زكي؛ *النّثر الفنّي في القرن الرابع*؛ القاهرة: مطبعة دار الكتب المصريّة، 1934.

متز، آدم؛ *الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري*؛ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، 1948.

مردم بك، خليل؛ *ابن العميد*؛ دمشق: مكتبة عرفة، 1931.

منيمنة، حسن؛ *تاريخ الدّولة البويهيّة السّياسيّ والاقتصادي والاجتماعي والثّقافي – مقاطعة فارس*– بيروت: الدار الجامعيّة، 1987.

ناجي، هلال؛ *أحمد بن فارس حياته–شعره–آثاره*؛ بغداد: مطبعة المعارف، 1970.

المراجع الأجنبيّة

Behmardi, V. *Badī' al-Zamān al-Hamadhanī: a Critical Reappraisal.* Unpublished PhD Dissertation, Cambridge: King's College, 1990.

Bowen, H. 'The Last Buwayhids', *J.R.A.S.*, Part II, April 1929.

Browne, E.G. *Literary History of Persia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1929 (vol. I only).

Busse, H. *Chalif und Grosskönig Die Buyiden im Iraq (945-1055).* Beirut, 1969.

------- 'Iran Under the Buyids', *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Danner, V. 'Arabic Literature in Iran', *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Cahen, Cl. 'Buwayhids', *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960-2003.

-------: *L'Islam des orgines au début de l'Empire Ottoma*. Bordas: 1970.

Frye, R. N. *The Heritage of Persia*, 5th ed., Ohio: 1963.

-------: *The Golden Age of Persia: The Arabs in the East*. London: 1975.

Gabrieli, F. 'Imāmisme et literature sous les Buyides', *Le Shī'isme Im§mite, colloque de Strasbourg*. Paris: 1970.

Kennedy, H.N. 'The 'Abbāsid Caliphate: a historical introduction', *'Abbāsid Belles-Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Kraemer, J.L. *Humanism in the Renaissance of Islam*. Leiden: Brill, 1986.

Lambton, A. K. S. *Landlord and Peasant in Persia*. London: 1953.

Lazard, G. 'Rise of the New Persian Language', *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. Frye. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Lombard, M. *The Golden Age of Islam*, ed. Richard Vaughan, translated by Joan Spencer, Amesterdam: 1975.

Makdisi, G. *Ibn 'Aqil et la résugence de l'Islam tradtionaliste au XI siècle*. Damascus: 1963.

Munir-ud-Din, A. *Muslim Education and the scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era in the Light of Ta'rīkh Baghd§d.* Zurich: 1968.

Rosenthal, F. 'Hamza al-Isfahani', *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960-2003.

Scott, J. *Medieval Persian Court Poetry*. New Jersy: Princeton University Press, 1987.

Williams Jackson, A.V. *Early Persian Poetry*. N.Y.: 1920.